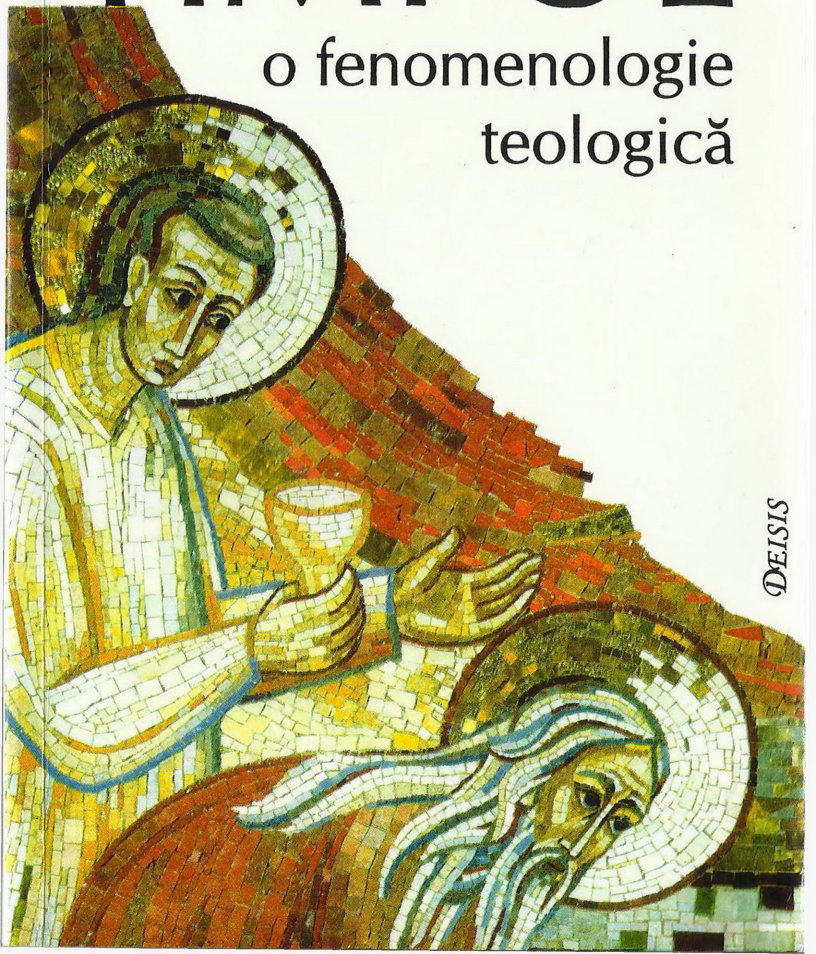
B. C. U. Timişoara
637549
C.

JEAN-YVES LACOSTE

TIMPUL

o fenomenologie teologică



DEISIS

Colecția Philosophia christiana

Lector: diac. Ioan I. Ică jr

Coperta: Maria-Cornelia Ică jr

Tehnoredactori și corectori: Violeta și Paul Morar

Imagine copertă: *Parusia*, detaliu, mozaic de Marko I. Rupnik, Capela Redemptoris Mater, Vatican, 1999.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
LACOSTE, JEAN-YVES
Timpul: o fenomenologie teologică / Jean-Yves Lacoste; trad.: Maria-Cornelia Ică, jr. – Sibiu: Deisis, 2005
ISBN 973-7859-10-3

I. Ică, Maria-Cornelia. (trad.)

1

Traducere după:

JEAN-YVES LACOSTE
Note sur le temps.
Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance
„Théologique". Collection dirigée par Rémi Brague et Jean-Yves Lacoste
© Presses Universitaires de France, 1990

© DEISIS, 2005, pentru versiunea românească

ISBN 973-7859-10-3

JEAN-YVES LACOSTE

Timpul
– o fenomenologie teologică

Traducere
Maria-Cornelia Icã jr

B.C U "EUGEN TODORAN"
TIMIŞOARA
INV 637 549.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
TIMIŞOARA
02244762

DEISIS
Sibiu
2005

Notă preliminară

Public acum cercetări al căror început se situează în esență în anii 1980–1983. Motivele acestei întârzieri nu sunt nicidecum teoretice şi nu-l interesează pe cititor. Şi nu cred că între timp s-a publicat ceva care să mă facă să-mi modific poziţiile. Literatura consacrată problemei timpului, atât în filozofie, cât şi în teologie, e considerabilă. O redactare anterioară a acestor pagini le făcea un loc amplu, ceea ce îngreuna până la plictiseală, sau până la manifestarea unui gust final pentru *Literatură*, corpul discuţiei. Am ales în final să reduc la minimum dezbaterile şi referinţele. Prietenii mei germani vor fi şocaţi, prietenii mei britanici vor fi încântaţi, cititorul francez va înţelege, sper, această decizie.

Am scris aceste pagini singur, cu totul singur, şi ca atare port singur responsabilitatea opţiunilor lor şi, dacă e cazul, a erorilor lor. Să mi se îngăduie totuşi să numesc una din numeroasele datorii care diminuează atât de primejdios mica parte de originalitate a acestor pagini: ceea ce ajunge să fie teologic în această carte datorez înainte de toate influenţei lui Hans Urs von Balthasar.

Prima parte a făcut obiectul unei publicări anticipate în *Revue Philosophique de Louvain* 85 (1987), p. 22–79.

E o datorie deosebit de plăcută să mulţumesc Fundaţiei Alexander von Humboldt pentru ajutorul în multe forme, inventiv şi amical de care mi-a permis să beneficiez în cei doi ani petrecuţi la Universitatea din Tübingen.

Sarcina ultimei lecturi şi-a asumat-o Rémi Brague. Îi mulţumesc şi pe această cale.

Partea I

Spiritul în aporia timpului

1 PREZENT ŞI PREZENŢĂ

Printre realităţile al căror concept nu e simplu de oferit, *prezentul* figurează la loc de frunte.

Pentru experienţa care încearcă să dea seama de ea însăşi, prezentul e dimensiunea nemijlocită a timpului, sau timpul care este. Clipa prezentă este locul oricărei conştiinţe. Avem un trecut şi vom avea (poate...) un viitor. Dar acum intră în joc temporalitatea noastră şi ne revelăm nouă înşine ca esenţialmente legaţi de diacronie. Ceea ce este diferă atât de ceea ce a fost (şi nu mai este), cât şi de ceea ce va fi (care nu este încă): clipa prezentă, spune Aristotel, e limita care separă două nefiinţe[1]. Privilegiul ontologic al prezentului este puţin contestabil; el pare a-şi asorta un egal privilegiu fenomenologic. Experienţa locuieşte în mod necesar tocmai pe această limită a fiinţei şi a nefiinţei: certitudinea experimentală de sine însuşi şi a lumii e o certitudine de sine ca existând acum şi a lumii ca făcându-ne faţă acum. Realitatea e legată de *actualitate;* conştiinţa actuală, în act prezent, e condiţia elementară a oricărei experienţe şi a oricărei cunoaşteri. Ceea ce e mai mult sau ceea ce nu este încă poate fi conceput. Dar statutul său ontologic ex-

[1] *Fizica* IV, 219 *a* 24.

clude ca aceasta să fie locul unei conştiinţe. Nu există conştiinţă decât prezentă; nimic nu se prezintă pentru ea decât acum, şi ea nu este evidentă pentru ea însăşi decât în însăşi această măsură. Prezentul este orizontul fiinţei şi al experienţei.

În interpretarea clipei Aristotel remarcă faptul că aceasta asigură sau că este continuitatea timpului, *synecheia tou chronou*[2]. Desigur prezentul se poate defini în mod negativ: el neagă dubla absenţă a trecutului şi a viitorului. Dar trecerea trecutului spre viitor constituie mai mult decât o limită şi prezentului îi revine să încheie trecutul (îi este *teleute*, „sfârşit") şi să inaugureze viitorul (îi este *arche*, „început")[3] Această încheiere şi această inaugurare sunt pentru Aristotel atomice: realitatea timpului stă în clipă şi numai în ea, timpul e interpretat de Filozof drept o succesiune de clipe discontinue. Or timpul suferit sau încercat de conştiinţă (Aristotel vorbeşte aici de percepţie, *aisthanomai*) nu se poate acomoda cu o astfel de non-dimensionalitate. Prezentul conştiinţei, pe care Husserl îl numeşte „viu", poate fi redus la o succesiune de atomi temporali. Dar evident accasta nu se poate decât într-o filozofie pentru care timpul, care nu este desigur străin conştiinţei care îl „măsoară", nu întreţine totuşi cu ea decât un raport secundar. Aristotel ştie bine că până şi o conştiinţă abstractă a lumii şi împiedecată să-i perceapă „mişcările" nu încetează să perceapă timpul, percepându-se pe ea însăşi ca loc al unei activităţi temporale[4]. Dogma discontinuităţii prezenturilor îi interzice însă să meargă mai departe. În schimb, dacă propriu este prezentului, pentru conştiinţă, să posede o densitate, clipa nu va putea trece drept un alt număr al prezentului. Se ştie că Aristotel nu foloseşte decât un cuvânt şi n-are nevoie decât de un cuvânt: *to nyn*, „acum"-ul. Dar dacă continuitatea timpului, în discontinui-

[2] *Ibid.* 222 *a* 10.
[3] *Ibid.* 220 *a* 11.
[4] *Ibid.* 219 *a* 4–6.

tatea clipelor, figurează la originea unei căutări călăuzită de experiența conștiinței, atunci clipa nu poate fi tot prezentul: prezentul încetează de a fi orizontul instantaneu al ființei.

O intrare fenomenologică în chestiunea timpului sugerează deci că realitatea problematică a prezentului e întemeiată pe *prezența* ego-ului care face, în timp, experiența sa și a lumii, și asigură astfel continuitatea trăită a timpului. Propriul acestei prezențe e desigur faptul de a se desfășura în mod originar după cele trei extaze ale temporalității. Într-adevăr nu există nici o experiență al cărei orizont unic să fie prezentul, nici prezent care să fie pur și simplu la dispoziția noastră (altfel decât ca prezent fosil ale cărui arhive le ținem și pe care ni-l amintim). Cea mai simplă intenționalitate, în care ne interesăm de noi înșine sau de celălalt decât noi, vine întotdeauna potrivit unei astfel de desfășurări, în care trecutul și viitorul contribuie intrinsec la constituirea prezentului. Patologia timpului cunoaște poate stări de scindare, în care instantaneul pare să dispenseze conștiința de faptul de a avea un trecut și în viitor, și de a asigura ea însăși coeziunea timpului său. Nu putem însă elucida prezența unui mine pentru el însuși și pentru lume fără a da seama de arcuirea de către conștiință deasupra trecutului și viitorului ei. În orice teorie pentru care mișcările măsurate, și nu conștiința care le măsoară constituie timpul[5], e posibil să nu gândim debordarea prezentului de prezență. Dar necesitatea fenomenologică de a-l gândi pe unul prin mediere celeilalte este de neevitat pentru noi.

2 Temporalizarea

Faptul de a avea un trecut (care fenomenologie și-ar putea da un acces la primul gest prin care omul se manifestă ca ființă a conștiinței?), și de a avea un viitor — mai puțin în ceasul morții — îmi aparține ontic. Atât descrierea, cât și

[5] De ex., Aristotel, *ibid.*, 219 *b* 5–9.

interpretarea timpului ne constrânge să spunem despre orice prezent, în măsura în care în el e prezentă o conştiinţă şi nu un cronometru, nu doar că „are" trecut şi viitor, ci că *este* foarte bine sinteza lor şi locul întâlnirii lor. Realitatea subiectivă a prezentului include într-adevăr trecutul sau aproape trecutul, care este „reţinut" în ea, şi viitorul a cărui deschidere este sau a cărui aşteptare este. Nu poate fi concepută nici o conştiinţă (cu excepţia patologiei extreme) în care *retenţia* (*amintirea primară*) să nu asigure supravieţuirea trecutului apropiat în prezent, precum şi *protensia* unei anumite preexistenţe a viitorului în prezent. Nu aş putea auzi o frază muzicală (paradigmă a „obiectului temporal") dacă nu aş avea practica nativă a retenţiei şi protensiei; într-un timp discontinuu pe care l-ar guverna, pentru conştiinţă, doar *impresia originară* a sunetelor percepute, succesiunea abstractă a percepţiilor n-ar permite ca fraza însăşi să fie percepută ca atare. Numai amintirea şi anticiparea permit auzirea mai mult decât a unei serii de sunete. — Datorăm această demonstraţie lui Husserl[6]. Prezenţa noastră simultană pentru aproape trecutul, pentru prezentul percepţiei instantanee şi pentru aproape viitorul este modul în care suntem conştiinţă şi timp. Ea este condiţia oricărei înţelegeri, deoarece ea singură ne autorizează să luăm cunoştinţă de totalităţi; ea deţine raţiunea oricărei experienţe, permiţând coerenţa diacronică a lumii noastre; şi ea este chiar condiţia sub care, abstracţie făcând de orice cunoaştere a unui obiect, avem acces la noi înşine.

Realitatea subiectivă a timpului depinde, aşadar, de o *realizare*. Timpul este fără îndoială real în afara conştiinţei şi poate fi gândit ca atare — istoria filozofică a conceptului său ne învaţă aceasta cu destulă evidenţă[7] Dar între timpul

---

[6] Cf. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, X, Den Haag, 1966.

[7] A se vedea doxografia lui R. SORABJI, *Time, Creation and the Conti uum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, 1983.

„obiectiv" şi fără martori care măsoară în lume „mişcarea" lucrurilor, şi timpul subiectiv care măsoară prezenţa omului pentru el însuşi şi pentru lume, e spaţiul unei activităţi: spaţiul sintezei temporale, al *temporalizării*. Fenomenologia ne-a învăţat că nu există conştiinţă decât în act şi în intenţie. Prezenţa noastră în lume şi timp e, desigur, un fapt: omul e o conştiinţă care există aici şi acum. Dar, pentru că suntem fiinţe de conştiinţă, acest fapt ne angajează în ceea ce s-ar cuveni să numim un *act de prezenţă*. În uzul comun al limbii, cel care „face act de prezenţă" e bănuit că nu face nimic altceva decât să fie acolo. Tot astfel, prezenţa noastră pentru noi înşine şi pentru lume nu angajează în chip nemijlocit la nimic spectaculos. Totuşi, spre deosebire de înscrierea lucrurilor în locul lor, înscrierea noastră în timp, întrucât în acesta existăm la modul conştiinţei de sine, este în mod indisolubil fapt şi act; şi chiar dacă cel care este aici suferă mai mult decât o „face", e spectator mai mult decât actor, activitatea intenţională este condiţia de neînlocuit a oricărei conştiinţe. Temporalizarea trebuie să ne apară drept modul originar şi fundamental al acestui exerciţiu intenţional. Nimeni nu se mulţumeşte să facă act de prezenţă: orice conştiinţă are conţinuturile ei, este conştiinţă de aceasta sau de aceea, interesată de aceasta sau aceea, afectată de aceasta sau aceea. Ideea unei conştiinţe al cărui singur act ar fi asigurarea abstractă a unei prezenţe ar fi absurdă — nu există temporalizare posibilă care să nu angajeze decât un „eu pur" şi timpul care îl constituie, pentru că timpul este orizontul în care ne sunt date lucrurile, în care ne întâlnim cu noi înşine şi a cărui constituire nu poate fi decât concretă. Aşa fiind, nu putem uita că, dacă nu se poate ipostazia separat, sinteza temporalizantă prin care cel asigură continuitatea prezenţei sale subîntinde întreaga viaţă intenţională a conştiinţei. Constituirea prezentului e solul pe care se organizează toată existenţa şi toată experienţa. Există aici un act de a fi primitiv.

Experienţa timpului este în mod originar experienţă de sine ca fiind „în" timp[8]: chiar pentru cel care, dacă e posibil, nu percepe temporalizarea prin intermediul trupului său, şi care nu există decât ca suflet, timpul este dat în mod nemijlocit odată cu conştiinţa. Nu vom putea însă abstrage eul din lumea în care există, şi în raport cu care are timp, sau este timp. Constituirea timpului este actul unei conştiinţe, dar nu există conştiinţă dezinteresată a lumii; şi chiar cea care încearcă să se ofere pur şi simplu exerciţiului *cogito*-ului cartezian sau postcartezian, şi să nu existe decât ca un lucru gânditor, egal doar cu realitatea sa spirituală, nu poate anula existenţa unor lucruri întinse printre care se află şi ea, şi a cărei percepţie intervine în mod continuu în edificarea prezentului său. Temporalizarea este fără îndoială o activitatea *transcendentală* a eului în sens kantian; ea desfăşoară o condiţie de posibilitate a oricărei experienţe posibile. Pe de altă parte, ea este o activitate a *eului transcendental* în sens husserlian: o activitate pentru care lumea nu are în principiu altă realitate decât relativă. Lumea este mai întâi lumea mea. Conştiinţa temporalizantă nu derealizează desigur lucrul a cărui existenţă o pune între paranteze pentru a nu da seama decât de apariţia lui; eul transcendental nu nutreşte o îndoială serioasă cu privire la existenţa lumii. — El este însă această figură a eului pentru care, în timp, e vorba mai întâi de un raport al lui sine însuşi cu sine însuşi. Admisă de Aristotel în examinarea unui caz limită, interioritatea este din punct de vedere fenomenologic o evidenţă primă. Eul transcendental, pe de altă parte, nu este întreaga conştiinţă, ci un prim concept sub care o înţelegem. E în orice caz acest eu pentru care exterioritatea este o problemă.

---

[8] A se vedea dosarul lui M. STEINHOFF, *Zeitbewusstsein und Selbsterfahrung*, Würzburg, 1983, 2 vol.

Se cuvine atunci să indicăm mai precis că de fapt conştiinţa „în act de prezenţă" este în mod inseparabil activitatea şi pasivitate. Sintezele temporalizante sunt în mod solidar sinteze active (operă intenţională a conştiinţei) şi *sinteze pasive*. Prin „impresia" pe care lucrurile o fac asupra conştiinţei, pasivitatea revelează deschiderea apriorică a eului asupra lumii sale şi înscrierea timpului său în timpul lumii. Putem forma poate noţiunea unei conştiinţe fără lume, a unei interiorităţi pure: conceptul augustinian de timp ca *distentio animi* nu este un pseudo-concept[9] Dar dincolo de descoperirea dimensiunii subiective a timpului de la Plotin şi până la Husserl, pasivitatea „impresionată" a eului în edificarea prezentului său nu poate să nu ne conducă înapoi spre realitatea obiectivă a timpului lumii la care ego-ul participă aşa cum participă tot ceea ce este în lume. Interpretarea timpului cere o hermeneutică a prezenţei noastre în lume. Trecut, prezent şi viitor se elucidează mai întâi în raport cu conştiinţa care „menţine" timpul (*synecheia* aristotelică) şi îşi afirmă în acesta prezenţa sa. Dar temporalizarea nu instituie un solipsism. Prezenţă intenţională, timpul presupune totdeauna o alteritate: cea a lumii, cea a celuilalt decât eu însumi care sunt şi pentru mine însumi în reflexivitate. Înlănţuirile sintezelor intenţionale şi ale sintezelor pasive revelează astfel că eu nu sunt originea absolută a timpului pe care-l constitui — că nu sunt deci originea lumii mele.

4 TIMP ŞI CORP

Sunt o conştiinţă prezentă într-o lume. Spiritului prezent printre lucruri îi revine să-şi manifeste în aceasta diferenţa sa în manifestarea strâns legată a unei identităţi: el este şi corp sau trup. Legătura noastră cu exterioritatea depinde în mod integral de corporalitatea noastră. Corpul este într-

[9] Despre cartea XI a *Confesiunilor* a se vedea F. W. VON HERRMANN, *Bewusstsein, Zeit und Seinsverständnis* (Philosophische Abhandlungen 35), Frankfurt, 1971.

adevăr termen intermediar între conştiinţă şi lume. Corpul meu este, pe de o parte, eu însumi. Este obiectivitatea mea, sau eu ca obiectivitate. E mai ales — ceea ce interesează în cel mai înalt grad pentru înţelegerea timpului — singura obiectivitate care nu oferă priză nici unei *reducţii*. Într-adevăr, corpul nu este un fenomen printre toate cele care apar conştiinţei, sau o fiinţare printre cele care populează lumea noastră. Fenomenologia se loveşte de el ca de o exterioritate care este a noastră şi suntem noi înşine şi care ne dovedeşte, dacă nu vrem să ne condamnăm la incoerenţă, că nu existăm doar în elementul certitudinii subiective. Eul care-şi constituie timpul său este fără îndoială în situaţie transcendentală. Dar el nu se poate elibera pe el însuşi, nici nu poate fi eliberat prin teorie, de eul empiric care este în mod indisolubil conştiinţă şi corp.

Corpul nostru nu este o regiune a fiinţei noastre. Şi în ciuda tuturor eforturilor pe care le-am putea dezvolta pentru a izola un „eu pur" care să fie doar centrul spiritual al experienţei, nu ne cunoaştem pe noi înşine (în mod „focal" ca şi în mod „subsidiar"[10]) decât recunoscând că suntem corpuri tot atât cât suntem conştiinţă sau spirit: nu e de ajuns să facem să domnească umbra ca să nu percepem o altă „mişcare" decât spirituală... Nu ne edificăm timpul în absenţa lumii, nici mai cu seamă în absenţa corpului nostru: subiectivitatea este din punct de vedere mundan sub condiţie, şi timpul ei e indisociabil de *locul* său. În acest fel, obiectivitatea sa nu întârzie să fie amintită eului pretutindeni unde acesta se cunoaşte pe sine însuşi ca subiect: fie că e amintită în mod implicit, în orice experienţă în care luăm la cunoştinţă de lume în singura modalitate care ne este posibilă, şi anume prin intermediul trupului care ne expune ei, fie în mod explicit, când luăm la cunoştinţă de noi înşine ca fiinţe cu trup. Aceasta întemeiază interdependenţa hermeneutică a

[10] „Focal awareness", „subsidiary awareness": împrumut acest cuplu noţional de la M. POLANYI. Cf. *Personal Knowledge, towards a Post-Critical Philosophy*, London, 1958, p. 55–57.

„timpului lumii" şi a „timpului subiectului": întrucât suntem conştiinţă şi corp, nici o alternativă (timp fizic şi timp fenomenologic) n-ar putea fi valabilă şi n-ar putea fi întâlnită de conştiinţa alertată cu privire la modurile experienţei sale.

Nu putem, aşadar, întrerupe traiectul care ne conduce de la sesizarea de noi înşine ca subiecţi la sesizarea de noi înşine ca „obiecte", iar timpul nostru se edifică într-adevăr în acest traiect. Obiectivitatea noastră nu este toată fiinţa noastră, iar noi furnizăm dovada acestui fapt în actul de transcendenţă în care ne constituim prezentul nostru. Invers, subiectivitatea noastră nu ne autorizează să condamnăm corpul la neesenţialitate: experienţa de sine drept corp e originară şi nu ne cantonează într-un domeniu de experienţe provizorii care ar depăşi în cele din urmă experienţa de sine drept cunoaştere (sau spirit, sau suflet). Recunoaşterea în sine a unei fiinţe ca spirit este totdeauna experienţa de sine ca un corp. Aceasta nu hotărăşte poate orice experienţă posibilă în orice lume posibilă, dar decide despre o inteligibilitate: numai la încrucişarea, prin trupul nostru, a timpului lumii şi a timpului conştiinţei ni se dezvăluie sensul uman al timpului. Interpretarea timpului cere o filozofie a corpului şi o filozofie a spiritului.

5 Corpul şi moartea

De aici trebuie să urmeze o consecinţă grea de sens. Corporalitatea noastră este o măsură a temporalităţii noastre. Or nimeni nu poate să spună despre om că este corp, sau are corp, fără a-i recunoaşte calitatea de *muritor*. Trebuie oare atunci ca realitatea timpului nostru să se elucideze în raport cu realitatea morţii noastre, iar sensul lui în raport cu sensul sau cu nonsensul ei? La urma urmei putem neglija faptul că umbra morţii se întinde asupra oricărui prezent, şi îl putem nega. Fenomenologia husserliană a conştiinţei intime a timpului manifestă în stare pură posibilitatea unei astfel de uitări. În „distensia" care-l constituie, orice pre-

zent pune fenomenologic în joc un trecut şi un viitor. Dar pentru naivitatea recucerită care compune experienţa fenomenologică, acest trecut şi acest viitor pot fi oricare trecut şi orice viitor. Pe de o parte, cele intenţionate n-au nici o importanţă pentru semnificaţia îmbrăcată de activitatea intenţională a conştiinţei. Pe de altă parte, nici experienţa fenomenologică nu ne revelează limitele empirice ale oricărei experienţe. Este acum în cauză procesul „amintirii primare" care îmi permite să percep un sunet sau o melodie, sau procesul „amintirii secundare" — al reamintirii — prin care îmi amintesc un trecut, sau protensia potrivit căreia notele deja cântate ale unei fraze muzicale cheamă notele încă necântate de care depinde organizarea lor. Dar în tematizarea husserliană a experienţei prezente nimic nu mă previne că acest prezent este cel al unui muritor. Ştim că am avut un început şi că avem un sfârşit empiric absolut. Iar între naştere şi moarte, timpul nostru este cel al unei *existenţe* incontestabil legată de o *viaţă*. Ştim totuşi să ne dispensăm de faptul de a aduce la conştiinţă finitudinea muritoare care ne defineşte ontic. Condiţiile în care existăm sunt cele în care murim. Rămân posibile o experienţă şi o teorie a experienţei în care moartea noastră nu preocupă în mod radical prezentul nostru.

Obiecţia formulată aici de Heidegger împotriva fenomenologiei husserliene nu este deci deloc un protest al bunului simţ; măsurarea oricărei fiinţe în timp după o fiinţă spre moarte nu este cerută în orice act de conştiinţă pe care-l presupunem: în mod obişnuit facem experienţa unei temporalităţi neobsedate de certitudinea morţii noastre. Ştim fără îndoială de la Augustin că moartea (cea a celorlalţi oameni şi propria noastră moarte) ne pune în cauză fiinţa[11] şi ne ia certitudinea fără probleme a fiinţei noastre. Dar aceasta nu este singura chestiune al cărei loc suntem, chiar dacă aici poate fi o chestiune ultimă. Există destulă realitate

[11] *Confesiuni* IV, 4–9.

şi sens în câmpul prezent al experienţei ca să găsim întotdeauna bucurie, satisfacţie şi o plenitudine oarecare. Şi dacă amintirea morţii face parte din sfaturile ascetice date de filozofie sau religie, aceasta ne spune probabil că omul nu-şi aminteşte în mod spontan că s-a născut muritor... Experienţa însă ştie să-i reveleze conştiinţei şi faptul că ea nu este în lume decât în trecere şi că această fiinţă de tranzit îi este fundamentală. Bucuria de a fi nu se poate prevala de nici un privilegiu existenţiel, sau existenţial, în faţa angoasei. Faptul că *suntem* şi că un prezent se poate constitui în jurul acestei singure afirmaţii, sau al acestei singure certitudini, nu este un argument care să respingă pretenţiile eshatologice ale morţii noastre. Dar însăşi angoasa, când ne arată că suntem cei care am putea la fel de bine să nu fim, şi a căror nefiinţă este în mod empiric singurul viitor absolut verificabil, nu dezvăluie o „tonalitate" (*Stimmung*, în limbaj heideggerian) prezentă în orice experienţă. Suntem interesaţi în mod radical de ceea ce este — noi înşine, lumea. Trebuie să măsurăm oare acest interes cu precaritatea muritoare a fiinţei noastre? Sau nu cumva, cum o va spune Spinoza, uitarea morţii este singura vrednică de filozof, deci de omul care există în acord cu ceea ce este[12]? Împotriva uitării morţii stă un argument: nu e vorba în ea de o limită, ci de ceea ce suntem. Între acum şi ceasul morţii noastre distanţa este poate destul de mare pentru ca, atunci când interpretează constituirea timpului în conştiinţă, fenomenologia să poată lăsa deoparte interogaţiile suscitate de contingenţa şi de moartea noastră: ne construim de fapt timpul nostru, *velut si mors non daretur*, „ca şi cum moartea n-ar exista". Dar conştiinţa care nu se mărturiseşte muritoare şi teoria care nu lasă moartea să neliniştească prezentul rămân cu siguranţă la suprafaţa experienţei. Cel care va muri (într-o zi) *este* muritor. Iar moartea pune mai puţin o chestiune ultimă (în care caz ne-am putea cantona în ordinea

[12] *Etica* IV, propoziţia LXVII.

certitudinilor penultime) cât un prealabil filozofic[13]. Ea nu este în mod evident obiectul filozofiei prin excelență. Orizontul său existențial nu este poate de nedepășit. Dar nu putem să nu existăm și nu putem să nu gândim într-un astfel de orizont. — Timpul nostru trece prin corpul nostru, iar amenințarea unui sfârșit al ființei noastre este prezent oriunde facem act de a fi. Ne este de ajuns să nu rămânem, față de noi înșine, într-un anonimat teoretic poate confortabil, dar în cele din urmă ruinător. Nu putem face altceva decât să ne gândim la moarte și la prezența ei în tot timpul.

6 Viitorul

Uitarea morții e unul din secretele „inautentice" ale temporalizării. În paradigma pe care o oferă fenomenologia husserliană, se cuvine să-i remarcăm o cauză: ea se va dovedi capitală atunci când vom examina tratamentul heideggerian al chestiunii timpului.

Nu putem citi *Lecțiile despre conștiința intimă a timpului* fără a fi izbiți de un privilegiu al trecutului în temporalizare. Întinderea care interesează conștiința față de ceea ce nu mai este și față de ceea ce nu este încă e într-adevăr asimetrică: trecutul „reținut" și prezentul „impresionat" sunt suficiente pentru a edifica timpul de care dă seama diagrama celebră a paragrafului 10. Protensia nu intervine aici. Și pentru aceasta sunt motive bune. Impresia originară în jurul căreia sau provenind de la care se organizează timpul este prezentă și pune pur și simplu problema prezentului, care este cea a unei conștiințe afectate de obiecte, de orice natură ar fi ele. Or ar fi anevoios să producă un obiect care abia va veni, de orice natură ar fi el. Ființele și lucrurile învestesc acum conștiința; fraza auzită, sunetul perceput, floarea văzută pe o masă oferă exemplul perfect al unui

[13] A se vedea F. Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, Freiburg, 1970, și E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, 1969.

conținut (prezent) al conștiinței. Husserl știe fără îndoială, și nu poate să nu știe, că nu există conștiință pentru care viitorul nu există. Dar așteptarea sau spaima, dacă le interpretăm în termeni de impresie (și nimeni nu se îndoiește că ele sunt interpretabile astfel, chiar dacă Husserl nu pare să se intereseze de o asemenea tentativă), se vor afla anexate prezentului: pentru conștiința al cărei model de temporalizare îl oferă perceperea lucrurilor, deschiderea spre viitor nu este o învestire a prezentului de acest viitor, ci o modalitate a acestui prezent ca atare. Prezentul pune în joc — nu întotdeauna (*Urimpression* poate să nu suscite nici o așteptare) dar adeseori, lucruri ce se pot întâmpla în viitor. Dar fenomenologia husserliană nu le recunoaște acestora alt statut decât preexistența lor prezentă în conștiință. Dar cum anume ar putea fi încercată o fenomenologie a viitorului ca atare?

O obiecție este evident permisă. Trecutul însuși nu are, în *Lecții*, alt statut fenomenologic decât cel al unei supraviețuiri: doar postexistența sa ca un conținut de conștiință cheamă analiza. Iar *Lecțiile* nu agreează o prioritate a trecutului, ci o prevalență a prezentului. Rămâne totuși (iar acesta marchează limita obiecției) faptul că retenția e total necesară temporalizării: nici un prezent nu este fără trecut. În schimb, totul se petrece ca și cum protensia n-ar poseda o necesitate egală; și aceasta va avea consecințele ontologice pe care le putem ghici. Viitorul nu poate neliniști un prezent a cărui sarcină fundamentală e „reținerea" trecutului. Și, dintr-o dată, fenomenologia husserliană se va afla în mod straniu incapabilă de a gândi împreună timpul și moartea. Această incapacitate este stranie, întrucât corpul nu este accidental în această filozofie. Poate ști omul că este corp și trup, și să ignore totuși că e muritor, nu la limita ființei sale, ci în orice prezent? Fenomenologia husserliană adăpostește un astfel de paradox. Constituirea timpului se face aici în absența viitorului: și atunci corpul poate să nu fie indiciul angoasant al morții omului.

Putem atunci preciza, într-o primă aproximare, ceea ce pune în joc pentru om timpul. Nici o ontologie a obiectului, nici o ontologie a subiectului nu pot să-i anexeze interpretarea; iar între spirit şi lume se impune ca termen mediator corpul. E vorba de mine în corpul meu; nu pot să-mi dovedesc mie însumi că sunt subiect, conştiinţă, spirit, decât ratificând corporalitatea mea: corpul este obiectivitatea esenţială a spiritului. Prezentul, despre care notam că-şi primeşte cheia sa hermeneutică de la o prezenţă, poate fi atunci înţeles ca dialectică a interiorităţii şi exteriorităţii. Propriul conştiinţei e de a-şi constitui timpul său, propriul oricărei obiectivităţi este în mod paralel faptul de a fi prinsă în timpul lumii. Şi unul şi altul aparţin, aşadar, conştiinţei care există obiectiv în lume — spiritului care este în ea. Însuşi Aristotel, a cărui teorie marchează evidentul privilegiu al timpului „fizic", ştie că mişcările cu care este măsurat timpul pot avea loc şi în suflet... Ca fiinţă de timp, sunt măsură măsurătoare şi măsură măsurată. Temporalizarea e o transcendenţă: nu numai o ieşire din sine (cum e cazul oricărei intenţionalităţi, fără ca dimensiunea ei temporală să fi fost luată în consideraţie), ci o ieşire în afara prezentului, un exces al „prezenţei prezentului" Autori ai timpului nostru, nu suntem totuşi principiul lui şi nu avem timp decât având corp şi lume. Chestiunea unui „timp" al spiritului în măsura în care acesta nu e decât spirit este teoretic extrem de respectabilă[14]. Dar aşa cum se desfăşoară de fapt în şi plecând de la conştiinţă, timpul nostru e întotdeauna cel al unui spirit prezent în lume şi care nu poate face dovada demnităţii sale ontologice de conştiinţă decât făcând manifestă prezenţa sa obiectivă printre lucrurile extinse. Exterioritatea ne este astfel la fel de esenţială ca şi

[14] Teoria medievală cunoştea acest „timp" sub numele de *aevum*. A se vedea, de ex., TOMA D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 10, art. 5 („De differentia aevi et temporis") şi art. 6 („Utrum sit aevum tantum").

interioritatea: nu suntem corpuri şi prezenţi într-o lume doar în mod secundar şi accidental. Filozofia care în problema timpului asumă cel mai limpede moştenirea augustiniană — fenomenologia husserliană — îi oferă constant lecţia: constituirea timpului implică totdeauna „obiecte temporale"; eul pe care îl pune în cauză e o conştiinţă perceptivă; intenţionalităţile care, în exerciţiul fiinţei sale şi în edificarea timpului său îl conduc *ad extra*, se sprijină pe corporalitatea sa.

Sunt în mod obiectiv aşezat în mijlocul unei lumi şi din această imanenţă ontică îmi revine să fac o prezenţă. Lumea e întotdeauna deja aici, şi eu sunt totdeauna deja aici. Mai mult încă, sunt întotdeauna deja în act de prezenţă: nu în pasiunea mondenităţii mele, ci în acest interes nativ pentru lucrurile şi fiinţele fără de care nu există conştiinţă. Acest interes nu este un dat de fapt, şi atunci la ceea ce suntem noi de fapt, *facticităţii* noastre îi revine mai întâi de a fi la modul evenimentului şi al împroprierii. Eu sunt aici şi sunt acum. Dar constituirea unui prezent implică transcendenţa spiritului care se arcuieşte deasupra obiectivităţii lui în actul în care el „menţine" împreună trecut, prezent şi viitor. Spiritul prezent în lume nu-şi dovedeşte existenţa sa distingându-se abstract de obiectivitatea sa, şi de orice obiectivitate, ci făcând-o a sa. Timpul nostru este — de fapt — întâlnirea spiritului şi a lumii. Cercul care uneşte interioritatea şi exterioritatea e structura fundamentală a temporalităţii noastre. Lumea e locul spiritului nostru: nu cunoaştem alta, fiindcă în nici o experienţă nu suntem liberi de exterioritate.

8 PREOCUPAREA, GRIJA

Faptul timpului nostru e cel al prezenţei noastre pentru noi înşine şi în lume. Am făcut distincţia între „prezent" şi „prezenţă" şi am postulat o întemeiere a prezentului în conştiinţa care, într-un anume fel, se prezintă aici. Trebuie să luăm act de mai mult. Conştiinţa nu-şi măsoară prezen-

tul decât în măsura în care timpul se desfăşoară pentru ea ca trecut (supraviețuind în retenție), prezent (determinat punctual de ceea ce Husserl numeşte „impresie originară") şi viitor (anticipat, aşteptat sau primit în protensie). Or problema întâlnită aici depăşeşte orice psihologie a timpului şi manifestă o structură primitivă a experienței noastre: investirea prezentului de trecut sau viitor, sau ceea ce e acelaşi lucru, integrarea în prezent a trecutului şi viitorului. Conştiinței care este aici, şi care este acum, îi revine faptul de a fi *preocupată* de ceea ce nu mai este şi de ceea ce nu este încă. Această preocupare îşi merită numele. Anterior oricărui interes tematic pe care l-am avea față de cutare trecut sau cutare viitor, atestându-se în conştiință sub forma spontaneității, ordinea ei este cea a existențialului heideggerian: cea a unei determinări de fond care precede existența empirică şi o orientează. Ontologia tratează din principiu, sau prin definiție, despre ceea ce este — ființarea — şi despre ceea ce înseamnă a fi. Egalitatea prezentului şi a prezenței ar fi aici evident binevenită: ea ne-ar dispensa de a ne mai întreba dacă orizontul timpului nu este prim în raport cu cel al ființei. Dar o astfel de egalitate ar contraveni înseşi turnurii ființei noastre. Noi nu putem nici să fim, nici să ne cunoaştem, în afara orizontului timpului. Acest lucru se poate preciza. Suntem acum cei pentru care şi în care sunt în cauză trecutul lor şi viitorul lor, în aşa fel că, dacă timpul e real, ceea ce am încetat de a fi şi ceea ce nu suntem încă determină pur şi simplu ființa noastră. Această punere în *cauză* nu este activitatea tematică a unei puneri în *chestiune*. Ea este cea mai elementară logică a temporalizării. Preocupându-ne „înainte" să ne ocupăm de aceasta, trecutul şi viitorul ne interzic să uităm că timpul măsoară ființa noastră. Nu posedăm deci ființa (şi timpul) aşa cum, după definiția lui Boethius, posedă eternitatea Dumnezeu[15] *Grija*

[15] Eternitatea este, după BOETHIUS, „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" (*De Consolatione Philosohiae* IV, 6).

care ne aruncă în afara prezentului exprimă problema. Numai cel a cărui ființă ar măsura timpul ar putea gusta lipsa de grijă. Definitiv egal cu el însuși în măsura în care pur și simplu ar fi, el ar putea face în mod licit (și cu deplină „autenticitate") despre timpul său experiența calificată de Heidegger drept „vulgară", și pe care o determină primatul prezentului asupra trecutului și viitorului[16] Pe bună dreptate însă o astfel de experiență pare să nu fie în stare a da seama de structura timpului nostru. Timpul nu este numai, nici mai întâi, un prezent care durează, sau o clipă prelungită. „Distensia" care-l constituie impune întru totul ca aici ceea ce „este" să depindă în mod radical de ceea ce nu mai este, sau nu este încă. E foarte posibil ca problema timpului să deranjeze ontologia clasică pentru că aceasta are în fapt drept paradigmă a ființei eternitatea, și gândește prezentul sau clipa drept imagine a eternității. Gândirea nu este însă fidelă față de ceea ce suntem decât înregistrând paradoxul care interzice prezentului să se închidă asupra lui însuși, și ne face să existăm la hotarul ființei și neființei fără să ne putem defini vreodată ființa mai profund decât o definește timpul nostru.

Nu avem trecut și viitor care să fie la dispoziția noastră — aceasta e problema grijii. Nu putem nici să sălășluim numai în prezent: tranzitul care duce de la impresie la *modificare*, oscilația prezentului între retenție și protensie ne-o interzice în mod absolut. Și dacă timpul nu este accidental ființei noastre, nu putem evita atunci o concluzie: temporalitatea noastră ne revelează faptul că nu ne aparținem. Suntem corpuri, existăm într-o lume, la îndemână unii altora, întreținând astfel iluzia potrivit căreia am fi la propria noastră dispoziție și la dispoziție unii față de alții. Or timpul respinge această idee. Ființa care este dată în orizontul timpului, ființa de timp, nu ne poate aparține. Doar prezentul poate fi posedat sau stăpânit, iar prezentul nu este inte-

[16] *Sein und Zeit*, § 78–81.

ligibil decât în jocul temporal al ființei și neființei: timpul nostru denunță neapartenența noastră la noi înșine.

9 MEMORIE ȘI PROIECT

La problema pe care o pune învestirea prezentului de către trecut și viitor răspund însă strategiile existențiale în care eul revendică ca *al său* timpul care nu mai este și timpul care nu este încă. Jocul impresiei și al modificărilor ei nu este, o știm dintr-o banală experiență, ultimul secret al temporalizării; grija îl excedează în mod evident, în măsura în care nici aproape trecutul și nici aproape viitorul nu intră în el în constituirea prezentului, ci trecutul ca atare și viitorul ca atare care neliniștesc prezentul, prezentându-se sau reprezentându-se pentru conștiință. Neliniștea suscitată de trecut și viitorul nu este totuși instauratoarea unei pasivități fără recurs. Față de ceea ce nu mai este sau nu este încă, și care ne manifestă neposesiunea noastră de noi înșine, știm să obiectăm în mod spontan activitățile intenționale prin care ne interesăm de trecut și de viitor, și să exersăm asupra lor o anumită economie. În experiența conștiinței trecutul nu este în primul rând ceea ce nu mai este: el este acel ceva a cărui memorie permite o repunere în prezență. Iar viitorul nostru nu este absolut incert și cu neputință de cunoscut: el ne deschide în fapt spațiul unui *proiect*, și prin el al unei voințe de împropriere. Știm că nu există experiență pură a timpului, ci întotdeauna o coexperiență a timpului în experiența acelui ceva a cărui ființă sau apariție în conștiință o măsoară timpul. Acest lucru e valabil desigur atunci când ne punem în joc trecutul „nostru" și viitorul „nostru" Memoria este o reprezentare a unui trecut determinat și nu o luare de poziție față de trecutul în general. Iar proiectul nu „folosește" timpul viitor decât anticipând gesturi sau conținuturi ale conștiinței. Dar prin intermediul unui trecut sau al unui viitor vine în cauză întreg raportul nostru cu timpul: există aici o posibilitate care aparține în

mod radical ființei noastre și care corespunde tematic investirii pretematice a prezentului nostru de către trecut și viitor. Înaintea oricărei memorii (*anamnesis*), amintirea este deja o prezență a trecutului în conștiință (ca *mneme*)[17] Și înaintea oricărui proiect, viitorul neliniștește prezentul care îi este esențial deschis. E important totuși să percepem ca operând în memorie și în proiect o constituire a timpului care depășește limitele prezentului edificat în mod spontan sau pur și simplu suportat ca grijă, și ale cărui limite sunt cele ale unei decizii care ne revine. Nondimensional, prezentul pur instantaneu este ca atare lipsit de sens, sau deschis oricărei interpretări posibile. Constituit între retenție și protensie, el revelează formal prezența transcendentală a eului. Radical îngrijorată de trecut și de viitor, conștiința critică orice reducție a temporalității ei doar la „prezentul viu". Faptul de a *ne* aminti și a *ne* da orizontul unui proiect sunt gesturi care spun încă puțin despre ea.

a) Nici alegerea de a fi, nici alegerea de a fi în/potrivit timpului nu ne sunt date. Edificarea unui prezent însă ne stă în reflex și spontaneitate: arta de a fi acasă în timp ne este înnăscută, și nu ne angajează în nici o deliberare. Intervenția libertății și întoarcerea la conceptul ei în interpretarea timpului nu sunt totuși superflue[18]. În timpul său, conștiința nu e transparentă pentru ea însăși — inconștientul este tot atât de mult și poate mai mult chiar decât conștiința, locul prezenței trecutului. Facem însă mai mult decât să ne suportăm trecutul. Orizonturile pe care acesta le dă timpului prezent sunt cu siguranță irevocabile; iar imposibilitatea de a uita face parte din nefericirile cotidiene ale conștiinței.

---

[17] Distincția e gândită de ARISTOTEL, *De Memoria et Reminiscentia* (449 *b* – 453 *b*). A se vedea comentariul lui R. SORABJI, *Aristotle on Memory*, London, 1972.

[18] Cf. HUSSERL, *Vorlesungen...*, § 20, „Die «Freiheit» der Reproduktion". Știm că redactarea *Lecțiilor* se datorează lui E. Stein, căreia îi aparține și împărțirea în paragrafe. Nu e posibilă însă aici nici o îndoială asupra autenticității husserliene a acestei expresii.

Anamneza ne autorizează în orice caz să ne ştim acasă în trecutul nostru. Amintirea nu ne este un destin, prezentul nu este doar bântuit de trecutul său, dacă putem recunoaşte acest trecut ca al nostru şi ratifica ceea ce a fost prin actul liber al re-prezentării lui. Prezenţa trecut*ului în* prezent este în mod existenţial de fapt. A *ne* face prezenţi *în* trecut nu este întru totul o expresie pleonastică. De la una la cealaltă, distanţa este cea a unei împroprieri.

b) Distanţa proiectului în raport cu simpla protensie şi în raport cu grija în care viitorul obsedează prezentul nu este poate mai mare decât distanţa actului de memorie în raport cu simpla retenţie şi cu amintirea. Dar el este încă şi mai evident. Între amintire şi memorie, diferenţa ne este fenomenologic accesibilă în interiorul unui joc de trimiteri şi chemări. Arareori întâlnim o amintire doar suferită şi care nu solicită nici un act de memorie. La fel de rar întâlnim şi o memorie absolut liberă. Actul memoriei este purtat empiric de amintire, iar cele două sunt uneori de nedespărţit. Nicăieri nu se propune cu adevărat descrierii o pură învestire a prezentului de către trecut: şi nicăieri interesul pe care îl arătăm trecutului nostru nu este inteligibil decât ca suscitat iniţial de priza acestui trecut asupra prezentului. Or, analizei fenomenologice specificitatea proiectului apare într-un mod cu totul distinct. Oricărui prezent îi aparţine faptul de a avea un viitor şi de a fi definit în profunzime drept *trecut al unui viitor*. Obiectul care aparţine acum conştiinţei nu are nevoie să fie un „obiect temporal" (un sunet, un cuvânt, o frază muzicală) pentru ca receptarea lui să aibă un orizont temporal: orice act intenţional al conştiinţei „promite" viitorul de care această conştiinţă se interesează în mod indistinct în dinamismul protensiei. Mai radical, grija ne interzice orice închidere a prezentului asupra lui însuşi, şi ca grijă *a* viitorului, faţă de viitor şi provenind din el, ea suspendă orice sens pentru ceea ce nu este încă: pentru conştiinţa îngrijorată, prezentul nu ar putea fi locul sensului. Aşa fiind, proiectul contravine în mod riguros acestei

logici. În loc ca viitorul să pună prezentul în suspans, conştiinţa proiectantă încearcă nu numai să fie acum pe măsura viitorului său, ci să fie chiar măsura acestui viitor. Re-prezentat aşa cum ne reprezentăm trecutul, viitorul proiectat, un viitor a cărui memorie o facem într-un anume fel, viitor disponibil în prezent, e obiectul unei donaţii de sens care este o donaţie anticipată de realitate. Fiind aici prezent în avans, pot respinge atunci neliniştea pe care statutul ontologic al viitorurilor îl suscită în orice prezent: viitorul proiectat este deja, şi cu acest titlu pare să-mi aparţină. Dar făcând aşa, conştiinţa proiectantă stăpâneşte ceea ce nu poate fi stăpânit şi în mod evident aceasta este aporia ei. Fondat pe grijă şi pentru a dejuca grija, proiectul nu poate anula revendicarea pe care aceasta o exercită asupra prezentului. Şi, invers, grija nu se poate impune drept chip pur al raportului nostru cu viitorul: căci viitorul care învesteşte în ea prezentul e un viitor de care nu putem în schimb decât să ne „preocupăm" Punerea în cauză a prezentului de către viitor şi rechiziţionarea viitorului de către prezent nu pot fi abstrase una de cealaltă. Prezentul se construieşte aici dialectic; şi nu i-am putea cere numai grijii, nici numai proiectului să fie secretul raportului nostru cu viitorul.

10 Fiinţa şi orizontul timpului

Modalităţile complexe potrivit cărora asigurăm coerenţa timpului nostru dovedesc de fapt că nici experienţa, nici conceptul prezentului nu acoperă evidenţe prime. În prezentul al cărui loc e o conştiinţă, fiinţa acestei conştiinţe este în cauză într-un mod radical. Două teze negative se impun: conştiinţa nu este prealabilă timpului său, şi ea nu este stăpâna timpului său. Experienţa nu este zidită în prezent, chiar dacă faptul de „a trăi" şi de a dura aparţine acestui prezent. Ea este faptul unei conştiinţe a cărei prezenţă pentru ea însăşi şi pentru lume depăşeşte prezentul său. Constituirea timpului său este poate pentru om actul

de a fi prin excelență: existența se dovedește în construcția timpului. Trebuie atunci să ne întrebăm mai puțin pieziș ce „este" pentru om raportul pe care îl întreține ființa sa și timpul său.

Fie că timpul e gândit mai întâi ca exterioritate sau ca interioritate, interpretările se întâlnesc aici pentru autoriza o teză liminară: e vorba pentru om, în ființa sa, de o devenire. Potrivit definiției aristotelice, timpul este „număr", sau măsură, a mișcării[19] Și autentica revoluție copernicană realizată în discutarea timpului între Plotin și Augustin nu poate masca faptul că, asemenea corpurilor, și sufletele cunosc mișcarca, *hysteron* și *proteron*, un „după" și un „înainte". Ontologia nu este în mod neccsar, nici prin definiție, cunoaștere a unor realități veșnice. Și dacă ar fi aceasta, e puțin probabil ca timpul să fie, prin însuși acest faptul, neinteresant și cu neputință de cunoscut. Or arcuirea prin care conștiința măsoară și constituie timpul său nu este cea a timpului de către o eternitate. Conștiința în act de temporalizare e conștiință temporală, constituită dintr-o parte în alta de timpul pe care îl edifică la rândul ei. Putem gândi ființa fără timp — exercițiu bine cunoscut filozofiei platonice sau „teologiei" aristotelicc, ale căror mize nici o gândire n-are interesul să le uite. Dar omul c ființarea a cărei ființă este totdeauna și în mod esențial prinsă și manifestată în orizontul timpului. Existăm „în" sau „potrivit" timpului. Iar acest lucru nu este poate inteligibil până la capăt decât dacă consimțim să spunem și că *suntem* timp — nu în mod exclusiv (nu putem spune despre corp că este pur și simplu timp...), ci în mod radical. Ființa noastră e în devenire, sau este o devenire. Și în orice fel s-ar reculege eul în el însuși, pentru a nu fi decât cu sine însuși și a arăta pur și simplu că este, această reculegere va denunța mereu temporalitatea sa. Limitele ființei noastre nu sunt probabil limitele ființei: nu e nimic în noi care să sugereze această ipoteză. Dar nu e

[19] ARISTOTEL, *Fizica* IV, 219 *b*.

nimic în noi care să elibereze ființa de condițiile sub care ne este dată și, dacă e vorba de ființa noastră, fidelitatea față de experiența pe care o facem de noi înșine și față de modurile inteligibilității ei e singura normă a unui răspuns. Timpul nu este deci modul în care luăm la cunoștință, în noi, de o ființare a cărei ființă ar fi distinctă de temporalitatea ei și ar transcende-o. Fiind experiență „transcendentală" (experiență a condițiilor de posibilitate ale oricărei experiențe), experiența timpului ne conduce întru totul spre esența ei. Împletirea chestiunii ființei și a chestiunii timpului este aici originară și e (în mod experiențial și teoretic) de necontestat. A răspunde cu privire la noi înșine nu înseamnă a epuiza câmpul ontologiei; nu putem afirma mult prea scurt că devenirea e secretul ființei — putem totuși contesta faptul că ea este condiția esențială a ființei noastre.

Aceasta ne spune (cel puțin...) că, în actul de a fi paradigmatic în care ne construim timpul nostru, nu ne este dat nici un punct de vedere absolut. Orice prezent e în dublul orizont al unui trecut și al unui viitor, care au în el locul interpretării lor, și care în mod simetric îl interpretează, dețin sensul său. Identitatea noastră trupească e destul de sigură ca să putem crede că o avem „sub mână" aici și acum. Or, timpul nostru efectuează critica „locului" nostru. Ne-„având" ființa decât la modul devenirii nu suntem proprietarii noștri nici în teorie, nici în experiență. Putem decide cu privire la noi înșine până în cazul limită al sinuciderii, prin care omul refuză să fie, sau să continue de a fi. Deciziile noastre și refuzurile noastre nu dovedesc însă că suntem proprietatea noastră, și că ființa noastră ne este disponibilă ca atare. Dacă timpul ne-ar fi accidental, ar fi prin simplă definiție posibil să accedem în mod definitiv la ceea ce suntem („în mod esențial"), aici și acum. Nu e însă cazul. Pentru cel care sălășluiește într-o devenire, nici un prezent nu poate trece drept eshatologie și să dea măsura definitivă a ființei sale. Acest lucru face atunci să se întrevadă un remarcabil paradox. Temporalitatea noastră și cor-

poralitatea noastră sunt indiciul evident al unei finitudini — timpul şi corpul sunt spre moarte; timp, corp şi moarte compun topologia experienţei de sine. Or timpul este şi pentru conştiinţă condiţia inaccesibilităţii ei pentru ea însăşi. La întrebarea „cine sunt?", putem da răspunsuri. — Nu e posibil în mod serios să ne interzicem gândirea naturii noastre în numele unei priorităţi a „existenţei" asupra „esenţei", a cărei propunere deschide spre platitudini sau contradicţii. Devenirea nu este pentru noi o interdicţie de a fi, ci stilul potrivit căruia suntem. Logica fiinţei în orizontul timpului nu dizolvă ceea ce „suntem" într-o devenire care, ca şi istoria la Marx, ar fi un proces fără subiect. Dar ca singură ne permite să ştim ce anume se joacă în timpul său pentru conştiinţă.

11 Continuitatea ego-ului în discontinuitatea timpului

Desfăşurarea prezenţei noastre (pentru noi înşine şi pentru lume) potrivit celor trei extaze ale temporalităţii cere să fie gândită mai întâi continuitatea ego-ului în discontinuitatea timpurilor.

În faţa ameninţărilor uitării, şi în faţa tuturor neliniştilor pe care succesiunea la suscită cu privire la fiinţa care a fost — în ce priveşte statutul ontologic al trecutului — împroprierea subiectivă a timpului permite tematizarea unei prezenţe care nu se reduce la suferirea unui flux. Ce anume se întâmplă cu cel (cea) care am fost acum câteva minute, ieri, sau într-un trecut mai îndepărtat. Nu *sunt* oare decât în măsura unică în care sunt *acum*, într-un act de a fi care nu are în cele din urmă altă realitate decât instantance şi a cărui durată nu este decât juxtapunerea unor prezenturi discrete? Fiinţa dată în orizontul timpului să aibă oare drept singură efectivitate fiinţa în prezent? Dificultatea se formulează simplu, dar nu încetează să fie complexă. Structura sintetică a prezentului îi furnizează un răspuns fenomenologic. Nu lo-

cuim lumea şi timpul doar potrivit dimensiunii prezentului; conştiinţa care are/este timp în interiorul succesiunii momentelor lui, este în mod esenţial conştiinţă rememoratoare şi anticipatoare, căreia îi revine în mod nativ obligaţia de a constitui un prezent care „trăieşte" sau durează pentru că, şi numai pentru că este întemeiat pe o locuire simultană a trecutului şi viitorului; un act de conştiinţă total instantaneu e de negândit; iar o pură „prezenţă a prezentului", pe care să nu o însoţească câtuşi de puţin o coprezenţă a trecutului şi a viitorului, nu are loc nicăieri în experienţă. Aceasta nu răspunde la orice problemă. Prezentul este căminul în jurul căruia se organizează prezenţa noastră pentru noi înşine şi pentru lume. Acestei prezenţe îi revine deci să fie prinsă în jocul fiinţei, al fiinţei care nu mai este şi al fiinţei care nu este încă. Această punere în joc nu pulverizează fiinţa noastră. Timpul conştiinţei nu este discontinuu: e un fapt dobândit în fiecare sinteză temporală astfel că preexistăm prezentului şi îi vom postexista. Eul prezent în timpul său nu este însă identic cu el însuşi în mod atemporal: timpul fiind orizontul fiinţei sale, el n-ar putea fi în mod substanţial egal cu sine, în indiferenţă faţă de devenirea sa, decât la un mod abstract. De altfel e posibil ca gândirea unei identităţi în conştiinţă pe care să nu o determine diacronia să fie mai puţin simplu de formulat decât pare — cum să construim conceptul unei conştiinţe definitive de sine, total transparente ei înseşi în clipă şi pe care ar guverna-o doar o simultaneitate? În orice caz e incontestabil că ego-ul prezent acum nu poate face experienţa de sine însuşi fără a întrevedea raportul pe care prezenţa lui îl întreţine cu tranzitivitatea sa. Discontinuitatea nu este cu adevărat o proprietate exclusivă a timpului lumii, continuitatea nu este cu adevărat o proprietate exclusivă a conştiinţei. Ştim că timpul este la nivel cosmic regularitate şi continuitate. Iar în interiorul acestui continuu devenirea care este fiinţa noastră trebuie să fie interpretată ca permanenţă, dar şi ca istorie. Şi în această istorie, celui îi revine să răspundă şi de discontinuităţi.

În raport cu cel care a fost ieri şi cel care va fi mâine, modul temporal al fiinţei sale impune conştiinţei o relaţie de identitate şi de diferenţă. Orice sinteză temporală e inedită: pe de o parte, pentru că e întâlnirea omului şi a unei lumii a cărei temporalitate intrinsecă implică o noutate permanentă; pe de altă parte, pentru că prezenţa omului în lumea sa e eveniment, şi nu dată de fapt. E desigur evident că noi suntem obişnuiţi cu noi înşine şi cu lumea. Conştiinţa obişnuită e modalitatea cea mai comună a conştiinţei. Dând mărturie în prezent de un trecut, lăsând înţelegerea prezentului să fie comandată de arheologia sa, ea n-are sensul deplin al gesturilor sale în ea însăşi. Obişnuinţa de a fi nu ne hărăzeşte însă unei rutine ontologice şi existenţiale. Obişnuită, conştiinţa este în acelaşi timp şi una care obişnuieşte. Determinată de prezenturi care nu mai sunt, şi de unde deţine o anumită calitate a atenţiei faţă de fiinţe şi lucruri, un anume interes faţă de sine însuşi şi faţă de lume, ea rămâne, în constituirea permanentă a prezentului său în act de punere şi de determinare de sine. Temporalizarea trimite spre trecut ca spre originea oricărui mod de a fi. Dar „între" trecut şi viitor, prezentul este spaţiul în care legăm cu noi înşine şi cu lumea noi pacte. Fără îndoială nu ne naştem de fiecare dată când ne trezim. Lumea este deja întotdeauna aici, iar noi suntem întotdeauna deja prezenţi în ea. Trecutul nostru (trecutul pe care îl „avem", fiindcă îşi dovedeşte realitatea prin cauzalitatea pe care o exercită) este acea prezenţă deja instituită, acest loc deja al nostru printre fiinţe şi lucruri, în virtutea căruia viaţa conştiinţei nu este un perpetuu reînceput. Dar dacă avem în mod imemorial obişnuinţa de a fi şi de a fi în lume, trecutul deţine toate raţiunile prezentului nostru. Deschiderea spre viitor, se spunea, e constitutivă prezentului nostru — un viitor care face efracţie prin grijă şi pe care proiectul se străduieşte să-l îmblânzească. Această deschidere nu dovedeşte libertatea noastră. Acesta îi este însă locul empiric.

Putem oare răspunde de ceea ce suntem? E fără îndoială prea devreme pentru a pune exact această întrebare. Transcendența care, în proiect, ne interesează în viitor, nu ne promite decât în chip înşelător o stăpânire a ființei noastre. Timpul care nu este încă preocupă prezentul, iar proiectul încearcă să-i neutralizeze neliniştea. Evident, conştiința proiectantă îşi postulează libertatea; şi dincolo de spontaneitățile constituirii prezentului, ca introduce deliberarea în inima timpului — fie şi sub formele sale cele mai subțiri. Singurul viitor care este *în mod necesar* al meu este moartea mea. Iar între astăzi şi ceasul morții mele, *posibilitatea* solicită exercițiul deciziei libere. Această solicitare nu ascunde nici o promisiune a unui drept seniorial asupra ființei noastre şi a timpului nostru: nici un viitor nu va fi pur şi simplu proiectul pe care îl formăm. Raportul nostru cu viitorul, *viitoritatea* noastră, îşi dezvăluie logica în dublul joc al grijii şi proiectului, al obsesiei prezentului de către viitor şi al anticipării viitorului de către prezent. Şi nici un proiect, nici cel mai precis nevrotic, nu va scoate grija în afara jocului. — O teorie poate nega ceea ce suntem noi de fapt, dar experiența nu ne autorizează la aceasta.

Aceasta nu anulează orice ambiție de a avea în timpul nostru forma libertăților noastre — dacă există libertate pentru om, aceasta va fi în orice caz în elementul diacroniei. Nu putem decide să fim în lume sau nu — afară de faptul de a alege să nu mai fim deloc. Lumea este însă mereu lumea *noastră:* nu o obiectivitate cu care nu avem altă relație decât situația noastră de spirite ce există în mod obiectiv în trupul lor, ci un sălaş în care locuim. Primul exercițiu al libertății este poate disimulat în gesturile prin care copilul se familiarizează cu ceea ce nu compune „mediul" său, *Umwelt*, ci pur şi simplu lumea sa. Pentru conştiința obişnuită această familiaritate este de fapt. Dar pentru conştiința care, în însăşi inima obişnuinței de a fi şi de a fi în lumea sa, se percepe pe ea însăşi ca libertate existând în elementul timpului, lumea redevine posibilitatea ei. Devenirea sa îi apare drept

istoria unei libertăți concrete; iar timpul ei se interpretează atunci ca întâlnire de către un ego aprioric liber a lumii care condiționează exercițiul empiric al libertății sale. Împroprierea care face din lume lumea noastră e anterioară oricărei decizii spectaculare. Dar ea este o structură elementară a responsabilității noastre.

13 Spiritul muritor în timpul său

Libertate şi responsabilitatea nu se înțeleg decât în exercițiul lor concret; ele nu sunt pentru noi un pur privilegiu al spiritului, ci faptul spiritului prezent în lume. Ființa noastră nu se măsoară decât cu libera devenire a spiritului; orizontul timpului este pentru ea în mod indisociabil orizontul unei lumi; şi în acest orizont n-am putea descifra sensul viitorului nostru dacă nu ne facem în stare să gândim sensul — sau nonsensul — morții noastre. Are oare moartea un sens radical pentru spiritul care, în timpul său, îşi afirmă libertatea sa? Ştim că da pentru că trupul nostru nu este altceva decât noi înşine. Spiritul se poate fără îndoială lăsa definit printr-o „incoruptibilitate": prin imposibilitatea numaidecâtă de a înceta să fie. În principiul său, existența se poate arcui asupra vieții în aşa fel încât sfârşitul empiric al uneia să nu aducă atingere destinului celeilalte. Moartea nu intervine totuşi în logica experienței ca o peripeție biologică. Orice s-ar spune despre modul în care spiritul îşi ține ființa, despre el este vorba în moartea omului (afară numai dacă demnitatea noastră „spirituală" este indiferentă ipseității noastre, caz în care ego-ul poate muri fără să moară spiritul). A exista înseamnă a pune în lumină diferența viață/existență care în lume rămâne singularitatea ontologică a omului. Moartea ne aduce aminte însă că în lume viața e condiția de nesubstituit a existenței, iar corpul e condiția spiritului.

Condiția nu înseamnă aici „condiție de posibilitate", nici cu atât mai mult rațiune în sens de cauză. Medierea trupului intervine în orice experiență, dar nici o experiență nu ne

spune că medicrea se mediatizează ea însăşi, şi că de fapt corporalitatea este în integralitate fiinţa noastră. Corpul este pentru omul care există condiţia spiritului său. Aceasta înseamnă mai întâi că spiritul fără corp n-ar putea avea altă efectivitatea decât abstractă, şi apoi că moartea e un eveniment ce vizează şi spiritul ca spirit. Meritul teoriei tomaziene a sufletului stă fără îndoială în producerea eminamente paradoxală a unui concept potrivit căruia o *formă* (suflet) ar putea prin drept ontologic subzista fără *materia* (corpul) căreia îi dă formă. Întâlnim aici una din acele absurdităţi aparente pe care teologia le multiplică după bunul plac atunci când instrumentalizează categorii filozofice şi care sunt poate contribuţia sa la cea mai surprinzătoare lucrare a gândirii. Moartea noastră ne pune în joc în măsura în care e vorba de noi în corpul nostru, şi nu de un eu fenomenal al cărui destin empiric ne-ar fi în ultimă instanţă indiferent. Numele de *muritori* e primul nostru nume filozofic. Contestarea pretenţiilor eshatologice ale morţii figurează desigur la loc de frunte printre activităţile clasice ale filozofiei. Remarcabil însă e faptul că nici o filozofie n-a îndrăznit să afirme vreodată că omul e nemuritor: limbajul nu admite inferenţa de la nemurirea sufletului la nemurirea omului[20] Nici o eternitate, sau nici un început de eternitate, nu dispensează de timp; şi pentru orice conştiinţă timpul este mergere spre moarte. Trebuie să presupunem atunci că spiritului sau sufletului, chiar dacă ar trebui să-i fie recunoscută o aptitudine de a fi întotdeauna, îi aparţine totuşi faptul de a fi muritor? Ipoteza nu este absurdă. Poate că spiritul „în sine" rămâne intact, în timp ce eul empiric este anulat. „În sine"-le nu este totuşi întreaga fiinţă a spiritului, iar spiritul trebuie definit, de asemenea sau mai întâi, ca „formă" a unui corp. Şi atunci noi nu putem să nu admi-

[20] Astfel la Toma d'Aquino, unde „nemurirea" desemnează întotdeauna o situaţia protologică sau eshatologică, şi unde doar *incoruptibilitatea* (sufletului) aparţine omului în istorie; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 97, art. 4; I, q. 76, art. 5, ad. 1; *Summa contra Gentiles*, 4, 82.

tem că *spiritului îi revine faptul de a fi muritor în trup*. Dat fiind că un concept elaborat între filozofie şi teologie (*anima forma corporis*) pare să facă destul de bine dreptate experienţei pe care o facem despre noi înşine ca spirite prezente în trup, se poate ca aici să fie lămuritoare o teză propriu-zis teologică: cea a pasibilităţii lui Dumnezeu „în altul decât el"[21] Oricum ar fi pusă problema conceptuală a pasibilităţii lui Dumnezeu (şi între teismul metafizic clasic şi cel al lui Whitehead sau Hartshorne există mai multe poziţii posibile...), problema sa teologică e în funcţie de sensul morţii lui Iisus din Nazaret. Pe cruce hristologia trebuie să afirme că Dumnezeu Însuşi moare sau îşi pierde coerenţa. Dar ce înseamnă aici „a muri"? Nu a înceta să fie. Ci cu siguranţă a face experienţa morţii; a revendica în mod radical pentru sine moartea unui om; a face din cea mai umană dintre experienţe o situaţie cunoscută de Dumnezeu şi resimţită de El. La fel poate stau lucrurile cu mortalitatea spiritului. Nimeni nu se poate sustrage morţii sale şi să nege că în ea nu e vorba de întreaga sa fiinţă. Realitatea sa ontică nu poate să fie în nici un fel regionalizată. Spiritul există efectiv în unitatea personală a omului concret, iar moartea este întotdeauna cea a cuiva şi nu a ceva. Înscrisă într-un mod de neuitat în logica viului, ea îşi poate găsi atunci loc într-o logică a existenţei: ea este aici momentul când, în trupul care nu este decât în mod abstract altul decât spiritul, spiritul face în mod personal experienţa celei mai înalte negativităţi. Spiritul nu moare poate „în el însuşi" Dar ar fi zadarnic să spunem că nu murim. E chiar probabil că singur omul este un muritor şi că moartea sa este problema sa: cea în care se confruntă cu mize care nu sunt decât ale sale. Teologia are mijloacele de a afirma că experienţa morţii îşi poate găsi loc în Dumnezeu nu în ciuda divinităţii Sale, ci chiar în virtutea ei. Filozofia care nu poate încceta niciodată să fie *cura et studium et sollicitudo*

[21] A se vedea H. U. v. BALTHASAR, *Theodramatik*, IV, Einsiedeln, 1983, p. 191–222 (bibl.).

mortis [grija, pasiunea şi preocuparea de moarte][22] îşi poate da mijloacele de a gândi raportul spiritului cu moartea sa. Spiritul este muritor în corpul său şi în timpul său.

14 Amânarea

Nici certitudinea morţii noastre, nici promisiunea unei eternităţi nu fac parte din datele nemijlocite ale conştiinţei. Noi însă nu existăm în elementul nemijlocirii, ci în cel al experienţei preluate şi reflectate; şi pe această bază se pune problema morţii noastre în orice moment. Nemijlocitul e lumea experienţei antepredicative, despre care n-am avut încă timpul să prejudecăm nimic, şi care ca atare e pentru el însuşi unicul său orizont. Şi această lume nu ne revelează faptul că suntem muritori decât în experienţe care nu alcătuiesc trama oricărei experienţe. Cum stau lucrurile atunci cu ştiinţa de neeschivat a morţii noastre? Nemijlocitul se oferă pentru a se institui şi pentru a ne fi de ajuns; certitudinile pe care el le propune pot părea că saturează sensul prezentului nostru; viitorul empiric absolut al morţii noastre poate în această măsură să nu neliniştească prezentul; şi ştim să facem teoria unui timp al cărui secret nu-l deţine dinainte moartea. Dar ţinând la distanţă evidenţa morţii noastre, experienţa care s-ar închide — presupunând că această posibilitate există — în sfera evidenţei antepredicative ar fi lipsită total de înţelegere. Accesul ei la cunoaştere ar rămâne preţios: nu e puţin lucru a fi martorul lumii aşa cum apare ca conştiinţei neprevenite. El nu ar fi însă mai puţin sărac, această conştiinţă ignorând tocmai ceea ce este ca însăşi atunci când îşi interzice interpretarea a ceea ce timpul ei pune în joc prin relaţia corpului cu temporalitatea. Nemijlocirea pură şi simplă nu este lipsită de sens. Ea este însă măsurată de, şi ordonată spre, experienţa media-

[22] Dominicus Gundissalinus (Gonzales), *De divisione philosophiae*, ed. L. Baur, Münster, 1903, p. 7.

tizată singura capabilă să dezvăluie orizonturile implicite ale lumii sale.

Ce sens îmbracă deci contingența noastră muritoare? Suntem cei pentru care, în ciuda bucuriei de a fi, însăşi ființa lor este în chestiune în ei înşişi. Ființa şi ființa noastră nu ne aparțin decât în orizontul timpului. Nici o necesitate de a fi nu afectează sub ochii noştri ceea ce este. Şi nici o necesitate de a fi nu revine conştiinței care se întreabă cu privire la ce anume înseamnă a fi. Nici o plenitudine a experienței nu ne va da vreodată un motiv să uităm că existăm la modul *amânării*. Dubla finitudine pe care o manifestă naşterea noastră şi moartea noastră e condiția oricărei interpretări a ființei noastre; şi numai lumea în care ştim să interpretăm în aceşti termeni prezența noastră e cu adevărat lumea noastră, lumea în care suntem prezenți ca oameni, şi nu locul unor conştiințe abstracte, dezinteresate de fundamentul ființei lor, sau neinteresându-se încă de acesta. Conştiința de sine nu este numai conştiința pe care ar avea-o despre ea însăşi contingența. Este însă într-un mod fundamental aceasta. Acel „sunt" al *cogito*-ului cartezian punea la rădăcina cunoaşterii o certitudine incapabilă încă să dezvăluie ființa acestui „eu" E puțin îndoielnic să nu ne gândim din când în când la aceasta. Dar conştiința care se trezeşte la conştiința de sine, sau pur şi simplu care află în conştiința de sine primul moment al unei cunoaşteri ferme, nu atinge încă intimitatea ființei sale atunci când se recunoaşte drept capabilă de gândire. Gândirea nu aparține la propriu omului — ceea ce Descartes ştia. Îngerii nu sunt oare şi ei „lucruri gânditoare"? Iar cartezianismul, fidel astfel tradiției metafizice a Occidentului, nu e obligat să spună acelaşi lucru despre Dumnezeu? Or numai în om conştiința de sine ajunge la adevărul ființei sale poticnindu-se de chestiunea unei contingențe muritoare. Cel care gândeşte face act de a fi, dar cine anume este el? Conştiința care se ia drept temă pe ea însăşi este indiscutabil în act de cunoaştere, dar pe cine/ce anume cunoaşte ea? Numai orizontul morții sale

asigură spiritului nostru faptul că este uman, şi nu cel al unui înger sau al unui Dumnezeu...

15 Divertismentul

Cu aceste noi precizări ne putem întreba atunci despre structura temporalităţii. Moartea şi sensul prezentului sunt oare legate? Sensul fiinţei noastre nu va fi oare evident decât plecând de la ameninţarea nefiinţei? Intervine aici o obiecţie practică: cea a *divertismentului* în care încercăm să uităm că suntem conştiinţe făgăduite morţii. Fenomenologia constituirii timpului ne avertizează destul despre deschiderea radicală a prezentului pentru ca să nu tematizăm divertismentul ca o (imposibilă) închidere a omului asupra prezentului său. Posibilitatea cu care ne confruntă conştiinţa distrată este alta: e cea a unei logici a experienţei în care proiectul neutralizează grija, astfel că prezentul deţine la modul absolut sensul său, şi sensul viitorului său. Nu suntem stăpânii viitorului care ne preocupă în mod transcendental/existenţial; împiedicând prezentul să-şi aibă centrul în el însuşi, iar conştiinţa aici şi acum să deţină integral sensul prezentului său, grija ne arată că în ultimă instanţă moartea ne este un viitor absolut, sau în orice caz măsura absolută a oricărui viitor — iar grija depăşeşte orice proiect, în orice fel ne-am împropria viitorul. Or violenia divertismentului este de a nu lua act de aceasta. Înainte de a ne întreba cu privire la un viitor absolut, viitorul este în noi o chestiune relativă. Suntem proiectaţi spre viitor înaintea oricărui proiect pe care l-am formula, neliniştiţi de timpul care nu este încă înaintea oricărui interes tematic pe care l-am avea faţă de el. Dar noi nu acceptăm acest „proiect" care suntem, şi această neliniştc, decât în grijile şi proiectele concrete care sunt în mod empiric raportul nostru cu viitorul. Proiectul este deci împropriere a preocupării noastre de către viitor. Conştiinţa distrată merge aici puţin mai departe: ea este subminarea acestei preocupări. Viitorul este

aici într-adevăr viitorul meu, iar prezentul e prezentul meu. În acest fel nici o neliniştire a ceea ce este de către ceea ce nu este încă nu şi-ar putea găsi locul în experienţă decât într-un mod superficial, pentru a aminti canoanele pe care vreau să le dau fiinţei mele. O atare subminare a grijii nu este în mod evident practicabilă decât dacă „rezerva eshatologică" a morţii în raport cu orice viitor proiectabil e ignorată sau pusă între paranteze. De la conştiinţă la conştiinţa de sine, şi de la conştiinţa de sine la conştiinţa finitudinii noastre muritoare — acesta e drumul de-a lungul căreia ego-ul se informează despre umanitatea sa. Conştiinţa distrată rămâne aici la jumătatea drumului, aşadar la jumătatea drumului de ea însăşi. Ea n-are mijloacele politicii ei (reducerea viitorului şi deci al prezentului la un proiect al ei) decât neglijând modul la care fiinţa sa este în chestiune aici în ea însăşi. Refuzând să ştie că e muritoare şi mulţumindu-se „să aibă griji", ea trece pe lângă esenţa grijii. Şi deci a sensului fiinţei sale.

Logica divertismentului e simplă, iar mizele sale sunt capitale. Deschiderea spre viitor ne defineşte. Dar soarele şi moartea pot cu greu să se privească în faţă. Blocând astfel raportul dialectic care îl uneşte cu grija, proiectul dispensează conştiinţa distrată de faptul de a se şti muritoare. Nerecunoscând alt viitor decât cel pe care şi-l dă ea, poate afla în prezentul ei locul sensului, sau cel puţin a ceea ce ea pretinde ca sens pentru a trăi. Nu neagă faptul că ea este timp, şi că fiinţa de timp nu este inteligibilă decât retrospectiv, dinspre viitor spre prezent. În schimb, neagă faptul că sensul devenirii ei e legat de sfârşitul empiric absolut pe care îl reprezintă moartea sa. Putem feri viaţa şi sensul de abisul cu care le ameninţă moartea? Putem proteja fiinţa împotriva neantului? A pune această întrebare, în teorie sau în experienţă, e totul sau nimic. Nepercepându-se în ea însăşi ca muritoare, conştiinţa distrată nu poate totuşi face nimic altceva decât să se mulţumească într-un anume fel să fie. Dintr-o dată lipsa de grijă la care ea părea să aspire

e o lipsă de grijă falsă care n-a trecut cu adevărat prin proba grijii şi care îi evită nerealist punerile în cauză. — Ceea ce e probabil marea ei vină, existenţial şi filozofic vorbind.

16 Moarte şi neîmplinire

Contrasensul divertismentului poate fi interpretat ca o fărâmiţare a timpului şi a sensului. Experienţa pune în mod constant în joc viitorul sub modalitatea sa relativă: îndată, mâine. Pe de altă parte, viitorul absolut, aşa cum îl reprezintă empiric moartea, pare să nu ascundă nici o promisiune de sens. Partea trebuie să se înţeleagă în orizontul întregului, iar prezentul în cel al viitorului. Or aceste axiome de hermeneutică elementară nu sunt deloc evidente atunci când e vorba de a interpreta omul şi timpul său. Care este viitorul omului în măsura în care este om, prezent în lume în trup? Cărei ultime *posibilităţi* să-i luăm măsura *actualităţii* noastre? Cunoaştem aici răspunsul paradoxal al lui Heidegger din paragrafele 43–53 din *Sein und Zeit:* moartea ar fi de fapt *eshatologia sensului.* Moartea termină în mod incontestabil viaţa noastră — în sensul în care vorbim de faptul de „a termina" un animal rănit. Dar noţiunii unui sfârşit empiric nu îi aparţine şi faptul ca el să fie şi o împlinire ontologică. Primatul hermeneutic al întregului asupra părţii ar mai putea fi valabil acolo unde nu este în joc decât o facticitate? Totalitatea de fapt poate fi valabilă ca totalitate de sens şi închiderea ei ca totalizare a sensului? A da un răspuns afirmativ acestor întrebări presupune mai mult decât o confuzie a sfârşitului şi a împlinirii pe care nu i-am putea-o imputa lui Heidegger fără a neglija precauţiile prin care îşi instituie fenomenologia morţii ca „sfârşit". Finitudinea noastră este de fapt, iar moartea noastră o pecetluieşte. Dar spre deosebire de orice răposare, moartea noastră este cea a fiinţării în care şi pentru care e în chestiune sensul fiinţei. Această chestiune este radicală sau nu este: sau interoghează fiinţarea în ansamblul său cu privire la fiinţa sa,

sau nu se înalță decât până la demnitatea unei curiozități regionale. Or, moartea noastră e ultimul *interpretandum* al unei hermeneutici a facticității *și* condiția (empirică) de care se lovește ființa noastră în chestiunea instauratoare a filozofiei: „de ce este ființă și nu mai degrabă nimic?" O gândire pentru care tot ce se poate gândi ar fi egalitatea parmenidiană a ființei cu ființa nu ar trebui în mod evident să gândească moartea. Dar certitudinea că ființa este nu răspunde la ce anume este în chestiune în noi. Ființa noastră este în orizontul timpului. „Istoria" ei nu poate fi atunci asumată decât în anticiparea unei eshatologii, în cazul în care ultimul cuvânt trebuie să revină aici unui *logos*. Or ceea ce nu este încă, *noch nicht*-ul care interzice totalității ființei noastre să fie disponibilă aici și acum, nu este o punere, ci o anulare: nu plecând de la ființa care nu este încă (cum va fi cazul la Bloch)[23], ci plecând de la neantul care nu „este" încă, *Dasein*-ul heideggerian se trădează ca neterminat. În termeni heideggerieni, *este* în mod „autentic", în adevărul ființei sale, numai cel care asumă proleptic limitele exacte ale oricărui act de a fi — și care interpretând moartea sa drept *ultimă posibilitate* discerne aici condiția metafizică prin excelență, cea prin care se precizează definitiv sensul oricărui timp.

Amploarea și coerența proiectului sunt evidente. Eveniment ontic insignifiant ontologic, un sfârșit care n-ar corespunde nici unei desăvârșiri ar fi lipsit de sens, iar totalitatea pe care o delimitează nu ar putea fi gândită. Fenomenologia ființei spre moarte întemeiază la Heidegger posibilitatea filozofiei. Omul este la Heidegger cel în care faptul este sens, sau face sens. Și această teză nu poate să nu se verifice atunci când, la limita ființei sale, omul are în față moartea sa: altfel filozofia n-ar fi decât o cunoaștere regională... Trecerea califică în mod fundamental umanitatea

[23] A se vedea, de ex., „Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag", în *Philosophische Grundfragen*, I, Frankfurt, 1961, reluat în *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (GA 13), Frankfurt, 1970, p. 210–300.

noastră. Astfel, certitudinea prezentă de a fi nu permite interpretarea integrală a sensului ființei noastre și nu ne permite să ne împropriem ceea ce suntem. Prezentul ne propune fără îndoială o *totalitate fenomenologică:* aici suntem în mod real prezenți într-o lume irecuzabil reală, a cărei cunoaștere o putem organiza sistematic; iar ignoranța morții, exemplară la Husserl, nu ruinează în mod evident orice coerență, nici orice pertinență. Dar această totalitate fenomenologică e abstractă, fiindcă uită viitorul care judecă orice prezent. Pentru ființa care este timp, sensul devenirii ei se poate atunci revela altundeva decât în totalizarea eshatologică în care ființa încetează în fine a mai fi fragment, nontotalitate (*Unganzheit*)[24], nedesăvârșire? Dacă umanitatea noastră are/este sens, și dacă moartea este concluzia ființei noastre, atunci aceasta trebuie să fie încă de acum condiția sensului. *Decizia* în care *Dasein*-ul heideggerian se hotărăște să existe „spre" și „pentru" moartea sa nu este o atitudinea romantică. E o necesitate ontologică: numai astfel e posibil să existăm așa cum suntem.

O problemă majoră nu este totuși rezolvată decât într-un mod axiomatic: dreptul deplin al morții de a fi eshatologie. În *Sein und Zeit* sfârșitul este locul împlinirii. Or în ființa noastră e vorba mai puțin de o împlinire, cât de o tranzitivitate. Împroprierea morții sale este pentru *Dasein* împropriere „autentică" a ființei sale — deci tot ceea ce sunt poate să fie al meu, dacă până și moartea mea poate fi a mea. Dar eshatologia spre care tinde întreaga istorie ca spre o apocalipsă a semnificațiilor sale poate fi sesizabilă de noi aici și acum? Sfârșitul ființei noastre este de fapt, și împlinirea e, după Heidegger, la dispoziția noastră, dacă acceptăm să realizăm alăturarea faptului și a sensului. Este însă evident că sfârșitul său empiric îi promite omului un acces la întreaga sa ființă, sau la tematizarea clară și distinctă a unui astfel de întreg? Grijile eshatologice care pun în mișcare gândirea pot fi ele domolite de anularea empirică

[24] *Sein und Zeit*, § 48 (ed. Niemeyer, p. 242).

a devenirii care suntem? Alături de logica împlinirii şi de eshatologia esenţială pe care o promite e posibil să fie necesară dezvoltarea unei logici a *începutului*. Vom încerca să o schiţăm.

17 CUNOAŞTERE ŞI RECULEGERE

Nu renaştem de fiecare dată când ne trezim la conştiinţă. Lumea este întotdeauna deja aici, noi suntem întotdeauna deja prezenţi. Orice cunoaştere îmbracă astfel pentru noi caracterul unei recunoaşteri şi al unei reculegeri. Acest lucru e valabil despre lume: în mod imemorial a noastră, ea nu este doar orizontul prezentului, ci al întregii noastre fiinţe, şi în prezent trimite spre trecut ca la interpretul său. Şi acest lucru e valabil despre mine: învestirea prezentului nostru de către trecutul nostru dovedeşte că suntem la distanţă de originea noastră, iar cunoaşterea de sine împrumută în chip necesar căile unei memorii de sine. Nu există fără îndoială experienţă fără nemijlocire, fără ca prezentul să poată fi pentru el însuşi propria sa măsură, fără ca lumea să nu poată fi întâlnită şi cunoscută ca atare, aşa cum se prezintă acum conştiinţei. În inima experienţei prezente intervine însă cu titlu de mediere trecutul. Hegel numeşte anamneză, *Erinnerung*, referinţa dialectică a prezentului la trecutul a cărui încheiere este, şi pe care nu-l poate nega fără a-i integra realitatea sau adevărul[25] Memoria trecutului în prezent condiţionează de fapt întreaga experienţă şi semnificaţia ei. Nemijlocirea nu este un pseudoconcept. Dar ea nu este astăzi faptul unei conştiinţe născânde: este o nemijlocire secundă sau secundară punând în joc un eu bogat de un trecut, obişnuit să fie şi obişnuit cu lumea, şi pe care aceste obiceiuri îl ţin la distanţă de orice naivitate. Copilul ne revelează ce este omul ca început pur, şi de la el putem încerca să aflăm, la originea oricărei experienţe, primele

[25] Cf. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 563–564.

gesturi care atestă întâlnirea omului cu sine însuşi, şi a omului cu lumea. Dar copilul însuşi are foarte repede un trecut. Unde anume să discernem atunci o nemijlocire radicală, un prezent care să nu fie decât început pur, o cunoaştere fără precunoaştere, o experienţă fără preexperienţă? Nu întâlnim niciodată decât lucruri începute, cu alte cuvinte prime concluzii. Ne precedăm pe noi înşine şi, faţă de noi înşine, suntem întotdeauna în act de memorie. Pentru cel a cărui fiinţă este timp nu există experienţă decât cu acest preţ.

18 Experienţă şi viitor

Orice experienţă poartă în ea orizonturile ei temporale şi condiţiile hermeneuticii ei, iar prima din aceste condiţii este trecutul al cărui prezent este în act de memorie. Conştiinţa însă este în mod solidar una obişnuită şi care obişnuieşte. Fiecare nouă percepţie sau fiecare nou act de voinţă nu ne deschid desigur o nouă lume. Dar ele pun în joc raportul nostru cu lumea în dublul element al efectivităţii şi al posibilităţii. Trăim cu siguranţă repetiţii mai mult decât noutăţi: parcurgând zilnic aceleaşi drumuri, întâlnind aceleaşi feţe, înconjuraţi de aceleaşi obiecte familiare facem rar experienţa pură a ineditului. Experienţa repetată sau repetitivă este atunci capabilă să ne facă manifest tot ceea ce este în chestiune în aptitudinea noastră pentru experienţă? Simţim instinctiv că nu, şi avem mijloacele să dăm seama de un asemenea refuz. Noi suntem/existăm la modul devenirii. Acel „noi" implicat aici este fundamentul fiinţei noastre. Devenirea nu ne afectează în mod secundar sau prin accident. Nu priveşte nici (prin neverosimil) o intimitate, o istorie a sufletului cu el însuşi, care s-ar derula la distanţă de experienţa concretă pe care o face conştiinţa despre ea însăşi în situaţie de exterioritate, ca una care locuieşte lumea. Timpul nostru se constituite între interioritate şi exterioritate, şi aşa stau lucrurile cu orice experienţă. Or aceasta nu se poate elucida decât potrivit jocului deja întrevăzut al

facticității și al responsabilității, al continuității și al discontinuității (§ 11–12). Iar aceasta cere deci ca, dincolo de orice repetiție și dincolo de memoria trecutului pe care o face, experiența să deschidă timpul unei reînceperi. Fenomenul care apare acum în conștiință îi este dat în orizontul unei lumi preexistente, deja constituite și cunoscute: lumea ne este dată odată cu conștiința, și ea rămâne. Cunoașterea însă nu face decât să sancționeze existența lumii. Iar fenomenul se interpretează mai puțin în orizontul preconstituit al lumii, cât ne propune o lume: cu alte cuvinte, o organizare a lumii în jurul apariției sale. În mod simetric, expunând eul la ceea ce survine acum în conștiință, aptitudinea sa pentru experiență îl invită la un viitor. Lumea nu îmbracă niciodată în fața noastră caracterul evidenței definitiv dobândite; ea nu ne este niciodată total manifestă; niciodată experiența nu poate înceta să fie evenimentul în care, dincolo de orice confirmare a ceea ce știm deja, constituirea unei lumi ne este propusă drept sarcină. Lumea și sesizarea ei nu țin doar de ordinea datului. Desigur lumea e întotdeauna-deja-aici. Dar dacă aici suntem „întotdeauna deja prezenți", nu este pentru a ne dispensa de munca permanentă de împropriere fără de care nu putem exercita acest act de prezență. Survenind pe fondul lumii, orice obiect de experiență posibil e pentru mine propunerea unei lumi: într-adevăr realul se desfășoară în jurul lui într-un mod unic. Pentru că avem un trecut și o lume, nu încetăm deci să fim nemijlocit expuși ființelor și lucrurilor. A cunoaște e (astfel) întotdeauna a începe — a intra în cunoaștere sau în experiență.

19 Experiența matinală

Am decis întotdeauna deja ceea ce vrea să spună faptul de a fi: a avea o lume înseamnă pentru noi fapt și interpretare, dat și act de constituire; un sens este în chestiune în orice experiență, și a face o experiență înseamnă a răspunde

de/asupra acestui sens. Or pertinența existențială a experienței, în prezentul său, stă și în punerea nouă a întrebărilor pe care obișnuințele noastre le-au tranșat deja. Faptul de a fi în lume ca aceia care au o lume nu ne face facultativă întâlnirea în orice loc al experienței a aceloraşi întrebări primare pe care nici o cunoaştere nu le tranșează definitiv, și pe care le trădează retragerea critică a întrebării în raport cu răspunsul. Într-o lume totdeauna-deja-aici, și în care suntem întotdeauna deja noi înșine, *reluarea* este modul la care înțelegem că ființa este în chestiune, în noi și înaintea noastră. O istorie ne-a făcut ceea ce suntem astăzi, iar jocul dialectic al experiențelor revolute a făcut posibilă experiența prezentă. — Astăzi ca și ieri, pretutindeni unde luăm în serios mizele propuse de orice situație de cunoaştere, întâlnim însă astfel de chemări ale originarului. Suntem la distanță de originea noastră. Dar orice experiență ne reconduce aici într-un mod indubitabil. Înaintea oricăror teorii și ideologii, înaintea oricăror obișnuințe și prejudecăți, pretutindeni unde lumea ni se prezintă, pretutindeni unde ființarea ne apare, putem sesiza din nou întrebările primare pe care nici o altă dialectică a experienței nu le poate depăși și lăsa în urma ei. Există cunoaşteri definitiv dobândite, care nu mai cer întrebarea: nu mai trebuie să punem în cauză faptul că pământul e rotund („We are satisfied that the earth is round", spune Wittgenstein[26]) sau teorema lui Pitagora. În dinamismul său husserlian, fenomenologia trebuie să ne învețe însă că experiența reduce și conștiința la primele ei gesturi și la primele ei probleme.

Experienței *vesperale*, instituite pe parcursul „experienței conștiinței" a (tot) ceea ce este omul și lumea, se cuvine, aşadar, să-i obiectăm poate experiența *matinală* care, înaintea oricărei dialectizări și a oricărei istorii abordează în chip nemijlocit și insurmontabil cele mai înalte chestiuni. Mai mult încă decât conștiința care ajunge în cunoaştere la

[26] *Über Gewissheit*, § 299.

capătul unei istorii a experienței este filozofică conștiința care, la originea oricărei experiențe, îi poate pune exact problema. Numai copilul este om doar la modul începutului. Există însă o copilărie restituită și în ea își dovedește existența o filozofie. De ce cunoaștere ne vom putea *prevala* în fața uimirii suscitate de existența lumii și de prezența noastră în această lume? În *Fenomenologia Spiritului* liziera cunoașterii, „certitudinea sensibilă", e experiența rudimentară, incapabilă de distanță în raport cu obiectul său, și care nu culege decât suprafața sensului. Adevărul ei nu este abolit de cunoașterea care o depășește. — Dar în aceasta, și nu în ea însăși, își are ea greutatea semnificației ei. Or nemijlocirea secundă la care, anterior judecății, apariția lumii în conștiință ne propune un acces inanulabil, ne învață că primele noastre întrebări nu sunt niciodată depășite. Alături de înțeleptul hegelian, care după împlinirea întregii istorii cunoaște gândurile lui Dumnezeu înainte de crearea lumii, filozofia care elucidează datele nemijlocite ale conștiinței și întrebările pe care le nasc acestea pare să știe destul de puțin și să se încăpățâneze în a reprezenta o figură revolută a conștiinței. De ce să ne repliem asupra unei origini, când la dispoziția noastră e o împlinire? Această retragere spre originar, prin care fenomenologia în sens husserlian ia toată distanța posibilă în raport cu fenomenologia hegeliană, e însă secretul legăturii noastre cotidiene cu lumea. Începutul cunoașterii critică ideea încheierii ei; primele întrebări puse, sau primele întrebări care suntem noi, nu încetează niciodată să neliniștească orice certitudine dobândită și să-i dezvăluie limitele. Filozofia este aici arta de a reauzi primul cuvânt.

20 Neposesia de sine

Ce se întâmplă cu ființa și cu ființa noastră? De fiecare dată când, dincoace de cunoștințele noastre, de precomprehesiunile noastre și de obișnuințele noastre ontologice, lăsăm

să înflorească interogația primordială care ne definește, simțim că aici nu există nici o cunoaștere pe care să o măsoare o necunoaștere încă și mai mare. Logica cunoașterii este o logică a existenței. Întrebarea al cărei loc suntem: „ce se întâmplă cu ființa?", ne pune pe noi înșine sub semnul întrebării. Ea nu este destinată să rămână fără răspuns: noi nu suntem decât o enigmă pentru noi înșine. Readuși însă la originea oricărei chestionări și a oricărei afirmații, cînd simțim mizele imanente ale oricărei experiențe, ale oricărei întâlniri dintre un om și o lume, suntem readuși aici de asemenea la originea ființei noastre. „De ce există ființare și nu mai degrabă nimic?" Întrebarea ne vorbește despre noi: noi suntem cei care am putea la fel de bine să nu fim. În angoasa care face evidentă amenințarea neantului asupra ființei, în uimirea care găsește bun faptul de a fi, învățăm că nu suntem exteriori față de ceea ce ne pune întrebarea. Contingența este faptul nostru, așa cum este și cel al lucrurilor. Și înainte de a îmbrăca pentru noi chipul morții, finitudinea noastră îl are pe cel al venirii noastre la ființă. Sensul unei deveniri este în lucrul devenit. Dar el este anunțat și promis în începuturi — și pentru cine pune în chestiune originea, ființa apare mai puțin ca amenințată de către o neființă viitoare, cât mai ales câștigată împotriva acesteia. Demnitatea cea mai înaltă a experienței este de a fi incoativă. Și e posibil să percepem cel mai bine sensul ființei noastre interzicându-ne să măsurăm începuturile cu o împlinire pe care nu o posedăm, și despre care nu putem decât să-i interpretăm sugestia înscrisă în noi. Ființa nu ne este dată altfel decât la modul unei precarități sau al unei tranzitivități. Totuși moartea nu domnește asupra sensului. Și pentru cine se întreabă despre el însuși plecând de la începutul ființei sale, ideea unui sfârșit empiric care să fie o împlinire, și a unei existențe abordabile în totalitatea ei, poate să-și piardă caracterul de aproape evidență pe care i l-au conferit analizele lui Heidegger. Nu putem refuza, nici evita ca moartea să nu umbrească prezentul nostru. Ea este

singurul viitor absolut pe care-l putem verifica, în măsura în care verificarea e aici o instanță decisivă. Dar pentru aceasta putem noi oare face experiența noastră însine în orizontul său ca ființe capabile de împlinire? Conștiința ale cărei arhive le ține *Fenomenologia Spiritului*, și care în accesul ei la cunoașterea absolută realizează toate potențialitățile ființei sale, există deci „în mod absolut", definitiv: moartea ei nu i-ar putea, așadar, pune nici o întrebare. Conștiința a cărei logică o desfășoară *Dasein*-ul heideggerian nu trebuie doar să se măsoare cu moartea sa (ceea ce nu este original...), ci mai cu seamă nu poate fi ea însăși în adevăr, dacă totalitatea empirică a vieții ei nu este și o totalitate împropriată a sensului ființei sale. Or conștiința care se lasă recondusă spre originea oricărei experiențe, și astfel a ființei sale, e mai puțin promptă în a anticipa o împlinire. Obișnuința de a fi și, când e cazul, oboseala de a fi compun de obicei drama oricărei existențe. Nemijlocirea absolută nu mai este, trăim într-o lume interpretată, și nu în dimineața ființei și a cunoașterii. Iar gândirea sfârșitului, eshatologia filozofică, ne ispitește poate cu atât mai mult, cu cât începutul ne pare definitiv împins în trecut. Totuși, când ne alertează asupra punerilor sale în cauză ultime, experiența arată că nu existăm niciodată în posesia definitivă a ființei noastre și că raportul nostru cu originea noastră stabilește identitatea noastră în elementul provizoriului și al întrebării care nu deține răspunsul său. — Și de aceasta putem da seama, cu condiția să punem între paranteze ideea unei împliniri al cărei loc să fie sfârșitul empiric. Instruiți de greșelile divertismentului se cuvine oare totuși să refuzăm ca timpul și existența să fie gândite sub cifrul unei totalități? Să fie oare neterminatul, *Unganzheit*, propriu-zis de nedepășit? Nici această ipoteză nu se poate reclama de la o evidență. Cum să dovedim despre o ființare că nu este decât începută, sau că nu este decât un început, atunci când ne apare ca radical destinată unui sfârșit, și acest sfârșit aparține definiției sale? Existența definitivă, sau eshatolo-

gică, nu ne aparține, în ciuda lui Hegel și a lui Heidegger. Să nu fie atunci moartea decât desfacerea sensului? Nu se amăgește oare privirea care crede că discerne în origine supraabundența unui sens doar promis? Cine știe spiritul capabil chiar de a muri, și care culege în ființa sa un început, expunându-l ființei, sau faptului de a fi într-o deschiderea care nu este pe măsura nici unui sfârșit, va fi poate capabil să avanseze un răspuns.

21 A FI ȘI MOD DE A FI

Pusă numai în cadrul unei fenomenologii a constituirii timpului prezent, întrebarea despre om și timp rămâne abstractă: în mod exemplar acest lucru are loc la Husserl. Pusă la Heidegger în câmpul unei hermeneutici a ființei în lume, ea evită în mod evident abstracțiunea și replierea neritică asupra prezentului care sunt greșeala teoriei husserliene. A fi (în) timp nu este faptul unei conștiințe pure, ci acela al unui eu care locuiește într-o lume, al *Dasein*-ului care este „aici"-ul ființei. E de ajuns însă oare să fie recunoscută mundanitatea noastră pentru ca umanitatea noastră și temporalitatea noastră să înceteze de a pune o problemă? În fapt, nu. Motivul e destul de clar. În ființa noastră, e vorba întotdeauna de un mod de a fi, de un *tropos* — în adâncul tuturor gesturilor conștiinței ce-și construiește timpul său se revelează situl, în ființă, pe care și-l dă ca propriu un astfel de om. Ființa e pentru noi timp, devenire. Numele ființă nu este însă singurul pe care, în măsura în care suntem, îl punem în joc. A fi este pentru noi mod de a fi, *tropos* și *ethos*. Și nu putem interpreta actul în care suntem, și ne dovedim umanitatea noastră, fără a afla că el este pus astfel în orizontul binelui. Nu ne aparține numai faptul de a avea obiceiuri, ceea ce posedă orice animal, ne revine și faptul de a angaja în acesta un sens absolut. În aparență e posibil să gândim raportul nostru cu ființa, și cu ființa noastră, fără să gândim o referință la bine sau o re-

vendicare de către bine. Dar ontologia care se organizează „înaintea" eticii este ea fundamentală? Şi dacă este, va trebui să concluzionăm de aici, din fidelitate elementară faţă de logică, că în lume nu suntem decât în mod superficial în situaţie morală? Aceasta este întrebarea pusă de Lévinas lui Heidegger[27]. Imperativul etic este la Lévinas un dat nemijlocit al conştiinţei. Pentru omul ca atare, prezent în lume în faţa altor oameni, nu există nici un prealabil la etică, şi nici o fundamentare care să-i fie exterioară; binele ne somează într-un anume fel de îndată ce deschidem ochii; şi filozoful pretinde în mod ilicit că rosteşte numele fiinţei fără să-l pronunţe pe cel al binelui. Desigur, a distinge o filozofie care gândeşte fiinţa în uitarea binelui de o filozofie care gândeşte binele fără fiinţă sau în chip mai fundamental decât fiinţa ar fi un exerciţiu puţin steril. Pe de altă parte, este în mod trivial evident că etica nu este singurul caz al relaţiei noastre cu ceea ce este: privirea care ia cunoştinţă de lume, mâna care face dintr-un lucru o unealtă, angoasa care simte că fiinţarea ar putea la fel de bine să nu fie, plictiseala care recunoaşte fiinţarea în ansamblul său ca insuficientă în a ne satisface nu întreţin un raport nemijlocit cu cunoaşterea binelui pe care o avem. E adevărat că în etică e vorba de ce e mai uman din locuirea noastră în lume, şi că nu există răspuns posibil cu privire la fiinţa noastră care să nu ţină seama în ultimă instanţă, *şi* ca măsură a oricărei instanţe prealabile, de somarea noastră de către bine. Suntem noi înşine la modul unei deveniri şi al unui acces la noi înşine în elementul temporalităţii. Din acest „noi înşine" nu putem abstrage în mod licit nimic: nici corpul, nici spiritul, nici subiectivitatea, nici obiectivitatea, nici libertatea. Noi nu existăm în survenirea pură şi simplă a unei naturi într-un dar de a fi făcut o dată pentru toţi, închizându-ne în mod definitiv în originea noastră. Umanitatea nu este fără îndo-

[27] Cf., de ex., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 59), Leiden, 1974, p. 3–25, 167–218.

ială o funcție a libertății noastre și capătul devenirii ei. — Ea este totuși de negândit dacă, în devenirea care e ființa noastră, nu e gândită intervenția libertății. Desigur libertatea își poate dovedi ea însăși existența fără să vrea binele, și ordonându-se la capătul dorinței sale — spre un bine. Dar orice dovadă fenomenologică și metafizică a existenței omului în cursul căreia libertatea omite să-și dovedească moralitatea rămâne dincoace de o concluzie și în suspans. Nu știm cu adevărat de ce și pentru ce libertatea este liberă, decât discernând în aceasta o deschidere apriorică spre binele moral — deci spre absolutul binelui, spre binele care valorează independent de orice dorință.

Condiție a oricărei conștiințe a omului, timpul e condiția conștiinței morale. Moravurile, obișnuința de a voi și de a face binele, sensul etic al libertății sunt în mod esențial prinse în ordinea duratei. Absolutul de care conștiința morală se sesizează sau care (o sesizează), sau plecând de la care cel puțin se reclamă, nu este cazul așa cum ființa este cazul în lume. El ne propune să voim binele, sau ne propunem pentru bine, într-o lume în care și răul, și poate el mai întâi, *este*. „Valorile" nu sunt obiective, așa cum sunt lucrurile. Etica vrea ceea ce nu este încă, și al cărui drept necondiționat de a fi nu are decât o singură garanție empirică, cea pe care i-o dăm noi. Etica ține atunci de domeniul grijii și de cel al proiectului. Este grijă în măsura în care binele ni se propune și neliniștește prezentul nostru. E proiect în măsura în care consimțim să ne punem la dispoziția binelui (în riscul mereu prezent de a pune binele la dispoziția noastră). Timpul său își primește, așadar, sensul de la un viitor. Și la întrebarea care ne preocupă aici — „poate ajunge omul la împlinirea sa?" —, răspunsul trece prin examinarea unui astfel de viitor. Sensul care investește etic prezentul este, în relativitatea situațiilor, un sens absolut; binele este normă care normează, și pe care nimic nu o normează; iar proiectul unei existențe pe care el o guvernează nu privește o regiune a ființei noastre, ci totalitatea a

ceea ce suntem, potrivit dublei dimensiuni a realului şi a posibilului. Nimeni nu are dreptul de a voi binele fără să-l voiască în mod absolut. Se poate întâmpla să nu-l voim decât în parte, rezervându-ne dreptul de pactiza pe alocuri cu răul, sau cu răul cel mai mic — dar chiar prin aceasta ne arătăm o profundă imoralitate. N-aş putea pretinde să fiu om „în mod autentic", deplin, decât dacă aş voi binele în mod radical. Dar ca şi experienţa în noi a voinţei rele (a „răului radical"), posibilitatea pentru orice logică a experienţei de a avea de a face cu situaţii care par să nu pună binele în cauză ne avertizează că o atare autenticitate nu ne aparţine. Domeniul fiinţei şi cel al eticii nu se intersectează în mod evident: etica trebuie să-şi încheie socotelile cu aşanumitele *adiaphora*, care par să-i limiteze ambiţia. Iar logica fiinţei pare în conflict cu cea a binelui, în cazul în care e adevărat că răul poate fi şi el. Şi o chestiune şi cealaltă sunt legate.

22 Ontologia şi fundamentul

La întrebarea lui Lévinas: „este ontologia fundamentală?", nu se poate deci răspunde fără a gândi distanţa care ne menţine în mod nativ la distanţă de un consimţământ fără rezerve dat binelui, de o măsurare integrală a fiinţei noastre prin bine, şi astfel a adevărului fiinţei noastre. Deschiderea noastră spre lume şi spre fiinţă ne defineşte fără substituire posibilă. În schimb, putem exista, cunoaşte şi dori fără a trăda în toate gesturile noastre o conivenţă primară cu etica. Evident putem eschiva problema: o ontologie pentru care binele (*ceea ce este de dorit*) este un nume al fiinţei nu va vedea în aceasta o adevărată chestiune. Binele nu este totuşi în chestiune în noi aşa cum este în chestiune fiinţa. Căci dacă este de două ori adevărat (în mod banal şi speculativ) că suntem, în schimb binele vine mai întâi în chestiune pentru a contesta ceea ce suntem. Ca atare *suntem* îndepărtaţi de „autenticitatea" noastră. Aceasta nu consti-

tuie ființa noastră într-un amoralism pur și simplu, nemijlocirea deschiderii noastre spre ființă și lume nu este o indiferență transcendentală față de bine. De altfel, uzul cel mai comun al lucrurilor pe care îl facem, privirea cea mai superficială pe care o aruncăm asupra lor nu vor fi niciodată libere de un sens etic implicit — cine nu simte, de exemplu, mizele morale ale rațiunii tehnice instituite totuși pentru a cuprinde, și a prinde, ceea ce etica poate crede că e cu totul străin de domeniul său de pertinență? Gramatica datoriei nu este cea a ființei de fapt. Ele nu sunt însă fără legătură. Faptul de a fi ne este un mod de a fi, și doar o abstracție nelegitimă ar putea să nu perceapă faptul că etica este modul la care acest mod de a fi se desfășoară cel mai precis. Hermeneutica facticității nu poate fi, așadar, decât *pre-etică*. Nu ca ignorând metodologic orizontul binelui. Ci poate ca o condiție euristică a unei tematizări a binelui. Deschiderea noastră spre lume și spre ființe este evidentă: iar interpretarea datelor nemijlocite ale conștiinței e interpretarea sa. Invers, deschiderea noastră față de bine este prinsă în ambiguitatea ființei *noastre*. Cel a cărui ființă n-ar putea fi măsurată de bine ar exista în mod sărac, pierzând într-adevăr ceea ce este pentru că s-ar mulțumi să fie... Dar cel care vrea să voiască binele în mod absolut n-ar putea să ignore faptul că ordinea etică a scopurilor și mijloacelor vine să supradetermine experiența nemijlocită, îl smulge pe om din ceea ce este el în mod primar (chiar dacă aceasta este, ca la Lévinas, pentru a onora sensul cel mai primar al experienței), și construiește o lume care nu este cea a primelor certitudini. Tensiunea potrivit căreia locuim simultan câmpul ontologiei și cel al eticii nu trebuie desigur înăsprită. E nu poate fi însă abolită și reîntâlnim aici unul din secretele existenței noastre. Retrasă în ființa sa și satisfăcută de egalitatea potrivit căreia „ființa este", conștiința pre-etică nu este nici privată de cunoaștere, nici lipsită de umanitate. Dar descoperind minunea ființei în aurora oricărei experiențe, ea nu intră în posesia unui răspuns definitiv la între-

bările pe care le reprezintă pentru ea însăşi. — Poate că nici nu atinge decât formularea provizorie a unei întrebări...

23 CĂUTAREA INFINITĂ: ATOTALITATEA

Paradoxal, aici apare mai precis încă decât oriunde faptul că experienţa de sine este cea a unui început, şi că ordinea împlinirii e în afara razei noastre. Bunăvoinţa etică nu este o modalitate nemijlocită a fiinţei noastre. Dar responsabilitatea asumată a binelui nu încetează cu toate acestea să fie mereu incoativă. „Între ontologie şi etică", între afirmare a fiinţei şi consimţirea la bine nu descoperim că suntem, ci că nu reuşim să fim, oameni. Experienţa morală e o descoperire a timpului potrivit celor trei extaze ale lui: descoperire a prezentului obligaţiei, a trecutului greşelii, a viitorului ca legătură a unei fidelităţi faţă de sine însuşi. Incontestabil, viitorul măsoară aici prezentul. Şi o face astfel încât posibilitatea din care trăieşte conştiinţa morală (consimţirea radicală la bine) îi interzice să fie instituită aici şi acum în desăvârşire. Filozofii n-au întârziat desigur să gândească şi să numească condiţiile în care absolutul binelui ne este accesibil, aşadar în care desăvârşirea etică a omului poate avea loc astăzi: e de ajuns pentru aceasta să gândim instaurarea sau restaurarea unei *voinţe bune* depline, eliberate de orice alienare sau de orice decădere, punându-ne în situaţia de a exista în mod definitiv (ceea ce evident nu e puţin lucru...). Or inteligibilitatea binelui şi raţionalitatea alegerii morale nu garantează *disponibilitatea* voinţei bune, în ciuda oricărei accesibilităţi. În adâncul oricărei etici zace întotdeauna o eshatologie: de orice istorie ar fi legată, şi prin orice modestie teoretică ar putea refuza să aibă valabilitate universală, voinţa bună este demnă în mod absolut de om şi dovedeşte umanitatea lui în mod definitiv revelând în aceasta un om definitiv egal lui însuşi. Modul de a fi în cauză în fiinţa noastră şi în timpul nostru ne previne totuşi împotriva oricărei ispite de a ne crede umani o dată pentru totdeauna,

chiar dacă am fost spațiul unui asemenea gest. Actul bun e întotdeauna pe deplin uman. Dar plenitudinea pe care o manifestă se sustrage de îndată ce încercăm să punem mâna pe ea. Ce voință ar corespunde absolutului binelui într-un mod absolut bun? Revendicarea noastră de către bine asigură în ultimă instanță sensul ființei noastre și al timpului nostru. Dar voința bună nu este empiric nici toată ființa, nici toată voința noastră. Și nici o teorie nu poate masca distanța iremediabilă între eul eshatologic pe care-l tematizează etica și eul empiric a cărui ființă se joacă în etică, dar care rămâne radical capabil de imoralitate sau de amoralitate, nici faptul că acesta distanță ne aparține în ceea ce suntem de fapt. Nu facem binele, dacă ni se întâmplă să facem bine, pentru bucuria pură de a deveni noi înșine: ea ar fi atunci puțin suspectă, iar asceza morală, preschimbându-se într-un fel de egotism, ar marca înnebunirea voinței care se crede bună. Suntem cu toate acestea în joc în actele noastre: etica implică în mod indisolubil sinele și pe altul decât sine. Și în fața reticențelor noastre în a voi binele din iubirea de bine nu putem să nu discernem în noi ceva ca o promisiune neținută. Devenirea deține sensul ființei noastre, și nici o ontologie a ființei de fapt nu poate da seama de actele noastre. Absolutul binelui, căruia îi suntem în chip esențial expuși sau făgăduiți, ne deschide orizontul unei existențe definitive, al unui viitor absolut. Dar e indubitabil că stăpânim și arta de a ne sustrage unui astfel de viitor: suntem astfel, de fapt, cei care pot exista în ignoranța binelui, sau în uitarea lui. Și în acest punct Kant are dreptate să formuleze ipoteza unui „infinit etic" și a unei „eternități etice" Paradoxul temporal al moralei nu poate fi exprimat altfel.

Finitudinea definește ființa noastră, dar în lume și timp ca adăpostește o cerință de infinitate. Pentru cel care se lasă convins că omul îi este cazul, așa cum este cazul mundanitatea lumii, această cerință nu este aparentă și e de negândit, cum este insignifiantă postularea unui viitor ab-

solut de care depinde inteligibilitatea prezentului nostru. Ființa omului pune totuși în joc mai mult decât ceea ce este de fapt aici și acum. Ne „aparținc" faptul „de a avea" un viitor. — De aici înainte suntem puțin mai capabili să precizăm cum anume se propune gândirii un atare viitor. Timpul ne angajează etic în a exista în dublul orizont al unei finitudini empirice și a unui absolutități a sensului. Prezența noastră în lume nu este închisă, iar deschiderea noastră spre ființă trebuie interpretată în cele din urmă în lumina deschiderii noastre către bine. Și invers, deschiderea noastră față de bine nu poate fi abstrasă din lumea în care își are locul său și condițiile revelării sale: absolutul care ne interesează aici și acum nu ne indică rațiunile care permit un atare interes. Timpul nostru nu este decât o dorință infinită a binelui și o infinită naștere etică pentru noi înșine. Istoriile care se leagă aici nu pot întuneca însă eshatologia propusă conștiinței morale. Și ele nu ne pot ascunde atunci că această eshatologie nu este pe măsura timpului care ne duce spre moarte. Nici o certitudine disponibilă nu ne autorizează aici să rezolvăm contradicția care stă ascunsă în experiența sensului. Suntem în lume promiși binelui: expuși cerinței lui, neînțeleși în afara semnificațiilor pe care le dă ființei noastre. Dar viitorul absolut care deține sensul eticii nu anulează sensul morții noastre; etica ne este o urgență, iar asceza voinței bune nu poate conta pe nici un alt timp decât pe cel în care viața fixează limitele ei existenței. Expunerea noastră la bine rupe logica ființei-în-lume: ea este desigur singura instanță critică a facticității noastre. Dar rămâne o piesă a acestei logici pe care o excedează. Încă o dată, imanența autorizează o transcendență și transcendența nu încetează să dea mărturie acestei autorizări. Raționalitatea indispensabilă a unui viitor absolut n-ar putea întuneca măsura empirică a sensului de către fapt. În măsura în care suntem muritori, suntem expuși la bine. Michael Theunissen remarcă faptul că „Împărăția lui Dumnezeu" a devenit, de la Kant încoace, conținutul ultim al filozo-

fiei[28]. Nimeni nu este însă cetățean al acesteia decât prin anticipare, neatingând definitivul decât sub speciile și condițiile provizoriului. Inconfortul (teoretic și existențial) al unei atari experiențe ne este esențial.

24 MOARTEA ȘI CELĂLALT

Atotalitatea este, ontologic vorbind, modul la care omul face experiența lui însuși. Aceasta trebuie să ne conducă la a pune din nou chestiunea morții, de acum înainte ca o chestiune a morții celuilalt om. Și nu e vorba de o redundanță.

A fi om nu este faptul unei eu monadic, sau al unui eu locuind pur și simplu într-o lume, ci al unui om existând printre oameni. „Coexistența" eurilor este de fapt[29]; intersubiectivitatea este un dat primar. Nu că ea nu pune probleme și că nu se pune în mod reflexiv chestiunea genezei sale: chiar și atunci când suntem în mod nativ obișnuiți să locuim lumea în tovărășia altor oameni, nu întâlnim aici numai o trăsătură a facticității noastre ci și o obligație ale cărei mize teoretice se cunosc. Sau, ceea ce e același lucru, facticitatea se revelează aici ca incluzând obligații. Instituția intersubiectivității nu așteaptă însă nici o mediere teoretică, chiar dacă cere să fie gândită. Evenimentul precedă în mod banal tematizarea sa; și ne este imposibil, fără o mutilare extremă a experienței, să gândim un om pentru care ceilalți oameni să nu fie totdeauna deja prezenți: reciprocitatea conștiințelor face parte din ceea ce noi nu putem să ne refuzăm fără nesăbuință. Și dacă așa stau lucrurile, atunci trebuie să adăugăm că orizonturile temporale ale intersubiectivității aparțin și ele straturilor primare ale experienței. Or cea mai scurtă fenomenologie a intersubiectivității ne confruntă cu aceeași punere în chestiune a prezentului de către moartea cu care orice interpretare a timpului tre-

[28] În *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, ed. 2, Berlin, 1977, p. 507.

[29] Astfel în *Sein und Zeit*, § 26.

buie să se măsoare. Aşa cum nu existăm decât ca oamenii vii, destinaţi cu acest titlu să murim, tot aşa interpersonalitatea are în mod fundamental loc în orizontul morţii noastre. Comunicarea, ba chiar şi comuniunea, îl pune pe celălalt om în cauză ca spirit şi ca trup, ca spirit în act de revelare în trup. Am poate posibilitatea să iau în chip nemijlocit cunoştinţă de mine însumi ca fiinţă de spirit — chiar dacă, la drept vorbind, această posibilitate implică o luare la cunoştinţă la fel de nemijlocită de sine ca trup. Dar intersubiectivitatea nu cunoaşte această posibilitate. Ea se originează în obiectivitatea spiritului în medierea trupului, şi face astfel evidentă improprietatea termenului însuşi de „intersubiectivitate" Celălalt om este ca mine, şi în faţa mea, un spirit care este aici, o conştiinţă prezentă în lume. Şi când fenomenologia încearcă să (re)construiască întâlnirea omului de către om, ea nu poate decât să-i perceapă cu acuitate problema. Numai obiectivitatea lui autorizează faptul că recunosc în celălalt om un alt eu însumi. Dar mai mult trebuie să iau act de transcendenţa sa în raport cu orice obiectivitate care nu este cea a spiritului. Lucru de care orice experienţă este capabilă, dar de care orice filozofia nu este aptă să dea seama cu aceeaşi uşurinţă...

Interobiectivitatea este, aşadar, condiţia intersubiectivităţii. Or, odată cu obiectivitatea trupească a conştiinţelor ne este obiectivată şi fiinţa lor spre moarte. A fi *aici* nu ne impune să nu recunoaştem altă prezenţă în lume decât cea a lucrurilor, şi să găsim în obiectivitate măsura fiinţei. — Obiectivitatea ne deschide în fapt spaţiul în care ni se propune realitatea neobiectivă, sau mai mult decât obiectivă, a spiritului. Dar acest spaţiu nu ne este accesibil decât prin intermediul corpului, care e în lume locul spiritului şi condiţia cunoaşterii lui. Intersubiectivitatea nu poate masca obiectivitatea reciprocă pe fondul căreia şi prin intermediul căreia se instituie. Şi aceasta vrea să spună că ea nu poate masca umbra morţii pusă pe orice viaţă. Moartea corpului şi experienţa morţii sale de către spirit nu anulează poate spiritul.

Dar ele anulează orice relație care are drept loc lumea. Când obiectivitatea de „lucru" a cadavrului înlocuiește ceea ce era o obiectivitate a spiritului nu mai există nici un substitut pentru o prezență pierdută. Moartea nu domnește în mod necesar asupra ființei. Dar ea este secretul negativ al relației.

Încă o dată, experiența ne obligă să gândim condițiile care o permit. Reciprocitatea conștiințelor nu are drept timp un prezent pe care l-ar informa doar recunoașterea („intersubiectivă") a omului de către om sau „transcendența spre celălalt" Și când celălalt om mi se înfățișează, și eu îi fac față, întâlnirea noastră survine în timpul în care reglează orice devenire și are stăpânire asupra oricărui eveniment, în interiorul lumii. Nu existăm *în prezența* celuilalt om decât fiind *prezenți în* lume. O știm deja: „modul de a fi", aptitudinea transcendentală eticii, e indisociabil de modurile empirice în care suntem; și implicat pretutindeni unde omul se înțelege pe el însuși (mod tematic sau pre-tematic) ca ființă a devenirii, etosul nu este niciodată indiferent față de facticitatea noastră și față de moartea noastră. Aici se cuvine să notăm o importantă problemă, întâlnită de îndată ce încercăm interpretarea morții celuilalt om, experiența morții în celălalt, iar nu în noi înșine. Am învățat să admitem, după analizele lui Heidegger din *Sein und Zeit*, că moartea îmbracă totdeauna caracterul a „ceea ce este de fiecare dată al meu", *Jemeinigkeit.* Doar moartea *mea*, spune Heidegger, îmi relevă ce înseamnă moarte*a*. Și la întrebarea pe care ea o pune, îmi revine să răspund în „hotărârea anticipatoare" care din faptul său ontic brut va face o împlinire ontologică. Moartea celuilalt pune însă în cauză concluziile și propunerile heideggeriene. S-a remarcat îndeajuns că experiența lui, și nu cea a „morții proprii", pune în mișcare meditația augustiniană. Morții celuilalt îi revine, ceea ce nu este întru totul un truism, faptul de a nu putea în nici un fel să fie a mea. Sensul ei nu-mi aparține. Și aceasta înseamnă că nu sunt autorizat să fac din ea pecetea sensului în locul celui a cărui absență o spune de acum: incompleti-

tudinea pe care ea o dezgoleşte nu poate fi stăpânită. Am vorbit şi am mers împreună. Am recunoscut în el infinita demnitate a spiritului prezent în lume. Încrederea noastră reciprocă în umanitatea noastră făcea singură posibilă prietenia noastră. Moartea lui manifestă astăzi o neîncheiere pe care nici o teorie nu o poate masca. Pot încerca să spun despre moartea *mea* că ea hotărăşte existenţa mea în întregul său şi că ea este pentru mine condiţia unei totalităţi a fiinţei. Dar moartea celuilalt nu este integrabilă nici unei strategii hermeneutice. Sensul personal al morţii *mele* stă poate în mâinile mele. În schimb, în măsura în care interpersonalitatea intră în definiţia fiinţei noastre, sensul personal al morţii se dezvăluie plecând de la moartea *sa* în aceeaşi măsură, şi poate chiar mai mult, decât plecând de la a mea. Eşecul relaţiei aici nu este mai întâi şi pur şi simplu eşecul meu; moartea celuilalt mă răneşte iremediabil nu revelându-mi faptul că nu l-am iubit destul: ci denunţând o neîmplinire, şi interzicându-mi să asimilez acest sfârşit unei desăvârşiri. Moartea celuilalt nu este treaba lui, întrucât aici, prin ricoşeu, sunt în chestiune eu însumi şi, în termenii lui Augustin, ea este ocazia de a deveni pentru mine însumi „o mare întrebare"[30] E la fel de important pentru tema noastră de a descoperi aici limita (şi partea de iluzie) a oricărei eshatologii existenţiale care se construieşte pe sugestia sa. Sensul nu este aici în mâinile noastre: nu putem să-l dăm, nici să-l decidem. Şi în măsura în care sunt eu însumi celălaltul celuilalt om, nu pot decât să învăţ din moartea în celălalt importanţa unei critici a acelei *Jemeinigkeit* heideggeriene: întotdeauna celălalt moare, nu însă pentru a ne consola, ci pentru a înviora inteligenţa noastră cu ceea ce are loc şi care este o punere în abis a sensului. Capodoperele existenţiale care sunt anumite vieţi — a sfântului, a eroului — ar putea oferi materia unei obiecţii. Sfârşitul empiric nu este oare pentru ei sancţionarea unei împliniri, ba

[30] Cf. mai sus n. 11.

chiar locul său? Argumentul nu are valoare decât aşa cum are valoare orice interes estetic. Omul care există pentru mine la persoana a treia singular poate muri, din momentul în care îmi apare ca definitiv uman. Dar existenţa celuilalt om nu este, mai mult decât a mea, un obiect pe care îl pot admira, şi cu privire la care am într-un anume fel dreptul să-i remarc caracterul „finit". Nu pot confunda existenţa şi existentul. Nu pot lăsa deci neobservată situaţia de atotalitate în care orice om îmi apare, în faţa negaţiei fără poziţie reprezentată de moartea „sa" Teza heideggeriană dezvoltă filozofic cuvintele lui Rilke din *Cartea despre sărăcie şi moarte:*

> „O Herr, gieb jedem seinen eignen Tod,
> Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
> darin er Liebe hatte, Sinn und Not"[31].

Dar ceea ce poetul îi cere lui Dumnezeu scapă logicii mundane a sensului. Aceste cuvinte nu pot fi decât cele ale rugăciunii.

25 „HOMO HOMINE MAJOR"

Interpersonalitatea este un eveniment al revelaţiei survenind în dialectica spiritului şi a trupului. Spiritului nu-i revine numai în om să fie trup. Îi revine şi să se facă manifest prin intermediul trupului: filozofia corpului nu poate să nu fie o filozofie a limbajului şi a feţei. Or această manifestare survine simultan ca *dar* şi ca *promisiune.* Celălalt om este în faţa mea spirit manifestat, sau manifest. Dar este mai cu seamă spirit în act de manifestare — cum poate fi, în cazul în care se refuză reciprocităţii conştiinţelor, şi în act de disimulare. O astfel de lucrare cere timp, şi orice prezent

[31] În *Das Stundenbuch, Sämtliche Werke,* I, Frankfurt, 1955, p. 347. [„Dă, Doamne, fiecărui a sa moarte, / cea ce se iscă din viaţa-n care / de sens, iubire chin avut-a parte" (trad. rom. Maria Banuş în: RAINER MARIA RILKE, *Versuri,* Ed. pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1966, p. 92.).]

este aici în mod necesar zălogul unui viitor, sau exigența lui. Putem firește visa la comunicarea total transparentă în care nimic n-ar rămâne ascuns, în care celălalt om ne-ar fi integral prezent în adevărul său, și în care noi i-am fi accesibili fără nici o rezervă. Dar ipotezei unei atari desăvârșiri a relației îi obiectează opacitățile care fac din interpersonalitate o lucrare, ba chiar o asceză. Dacă dialogul trebuie să fie mai mult decât un schimb de cuvinte și de informații, dacă e să pună în joc ceea ce suntem în ceea ce spunem sau tăcem, deschiderea *asupra* celuilalt om și deschiderea spre celălalt om trebuie să corespundă aici întru totul: aici trebuie să ne prezentăm descoperiți. Știm totuși, chiar atunci când intersubiectivitatea îmbracă în experiența noastră un caracter originar, că ambiția ei contrazice situația fundamentală potrivit căreia ființa noastră este aici și acum în același timp manifestă *și* disimulată. Doar lucrul este cu totul manifest: cartea, opera de artă. Și numai despre cadavru putem avea cunoștință exhaustivă. În schimb, omul viu sau existent ne confruntă totdeauna cu rezerva spiritului și a manifestării lui — cu excedarea spiritului obiectiv de către spiritul subiectiv. Această rezervă ne-ar învăța, dacă ar fi necesar, că intersubiectivitatea poate decepționa. Ea ne invită în orice caz să nu dăm ființa manifestă a lucrurilor drept măsură pentru manifestarea spiritului. Ne impune într-adevăr să luăm o măsură justă a umanității noastre, și în timpul care ritmează orice comunicare această măsură este în cele din urmă paradoxală. *Homo homine major* [Omul mai mare decât omul]. Problema cunoașterii interpersonale este de a fi prinsă într-o necunoaștere. Condiția cu care omul poate să-l cunoască pe om e obiectivitatea corporală a spiritului; dar această condiție de posibilitate îi interzice tocmai cunoașterii să se închidă sau să se încheie în cuprindere, ca să nu-l ia pe celălalt om drept obiect. Orice om este mai mult decât ceea ce ne-a spus sau dezvăluit despre el însuși, și decât ceea ce ne este evident din ființa lui. Spiritul revelat în trup ne rămâne un mister.

Grija pe care o am de celălalt om — preocuparea eului de către celălalt eu — şi urgenţa unui raport de tipul faţă în faţă îşi trag aşadar centralitatea lor (teoretică şi existenţială) de la moartea care, mâine, va sancţiona primatul necunoaşterii asupra cunoaşterii. Ele nu pot decât să-i poarte amprenta. Oricât de reuşită ar fi comunicarea, oricâtă extremă sinceritate ar domina dialogul, miza ontologică a interpersonalităţii n-ar fi percepută dacă prezentul ar trebui să fie abstras din viitorul care îl pune în chestiune. Fără îndoială, divertismentul ştie să intervină şi aici. Putem uita că acum cuvântul schimbat face parte din „convorbirea infinită" care singură ar permite să arătăm şi să spunem cine suntem, şi să-l lăsăm pe celălalt să fie cel care este. Şi totul este uitat în această uitare. Fără îndoială, în relaţia prezentă cu celălalt om intervine şi definitivul atunci când în prietenie sau în iubire revelarea de sine şi dăruirea de sine par să suprime orice reticenţă şi să descopere persoanele aşa cum sunt ele. Dar nici un prezent nu se poate elibera de viitor, chiar dacă ni se pare că el suspendă timpul şi îl împlineşte. Şi dacă nimeni nu-şi poate întoarce privirile de la moartea sa fără a se face neinteligibil pentru sine însuşi, nimeni nu poate pune viitorul între paranteze în numele unui prezent care ar asuma în el tot sensul şi desfăşurarea acestui sens. Bucuria de a fi împreună n-ar trebui să ne disimuleze precaritatea „coexistenţei" noastre. Am timp pentru celălalt om, iar el are timp pentru mine. În umbra morţii această reciprocitate nu poate însă institui mai mult decât un început. Anularea relaţiei este singura împlinire empirică pe care o cunoaşte relaţia.

26 O NEFERICIRE A CONŞTIINŢEI

Din remarcile precedente decurge faptul că suntem ontologic meniţi să jucăm în lume rolul de nedepăşit de orice dialectică, cel al unei *conştiinţe nefericite*. Nu putem să locuim prezentul şi să ne desfătăm de bucuriile lui, fiindcă temporalitatea guvernează fiinţa noastră, şi viitorul deţine

aici raţiunile prezentului. Dar, în orizontul morţii noastre, nu putem realiza nici coincidenţa faptului şi a sensului care singure ar permite concilierea prezentului şi a viitorului. Am avut un început şi vom avea un sfârşit. Ar fi atunci în mod superficial rezonabil să ştim să inventăm o artă de a exista care să ne permită să murim şi să-l lăsăm pe celălalt om să moară, în certitudinea experienţei împlinite. Or, nu am putea-o face (sau o putem face, în divertisment) fără a contrazice raţionalitatea care domneşte profund fiinţa noastră. „Omul mai mare decât omul." Aparenţa retoricii ascunde în fapt aici singura posibilitate de a gândi umanitatea noastră în logica esenţei sale. *Suntem pentru noi înşine începutul fiinţei noastre.* Nu putem fi martori nici ai sfârşitului nostru, nici al altuia. Se va spune fără îndoială că numai sfârşitul permite sesizarea distinctă a începutului ca început, şi pe bună dreptate — dar în orice alt caz, nu aici. Fiindcă începutul ne e făcut evident, în relaţia noastră cu noi înşine şi cu celălalt om, chiar atunci când orice sfârşit se sustrage, se indică şi se schiţează poate, dar niciodată nu ne este disponibil ca dat de fapt. Ceea ce este în ordinea începutului, pe de altă parte, nu încetează să fie pentru că nu este în deplinătate: realităţile incoative sunt reale. În timpul care ne conduce spre moarte, nu putem totuşi să existăm definitiv — pretenţia ar fi ilogică şi lipsită de măsură. Trebuie, aşadar, să învăţăm să existăm în elementul provizoriului; şi trebuie să o facem chiar şi atunci când moartea reprezintă singura eshatologie — singura ordine definitivă — verificabilă. De unde această nefericire a conştiinţei, care nu stă ca la Hegel în ignorarea faptului că lumea este pentru noi o patrie[32], dar prin care noi luăm seama de realitatea ironică a timpului care ne face să trăim şi să murim, care ne promite Absolutul şi ne menţine în afara atingerii lui. Nefericirea conştiinţei este anacronică la Hegel, fiindcă în mod rezonabil nimeni nu se poate încăpăţâna să refuze pacea pe

[32] Cf. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 157–171.

care o oferă cunoaşterea absolută, şi prin ea dreptul la o existenţă definitiv egală cu ea însăşi. Comparată cu sfârşitul hegelian al istoriei, experienţa morţii poate părea modestă cum mică este experienţa *timpului* pentru filozofia care gândeşte experienţa în elementul *istoriei.* Nici o istorie nu ne dispensează însă de interpretarea timpului, şi nici un sfârşit istoric nu ne descarcă de grija neterminării noastre. În mod foarte exact, noi suntem această grijă. Sensul timpului nostru trece prin sensul morţii noastre, fără a fi un sens pe care îl dă ea, fără a fi nici un sens pe care ea ne permite să-l dăm. Acţionând „ca şi cum" o viaţă veşnică ar fi la dispoziţia noastră, şi „ca şi cum" proiectele ei s-ar derula în faţa lui Dumnezeu conştiinţa morală construită de Kant oferă dovada destul de perfectă în acest sens. Timpul său nu este cel al experienţei mistice în care o transcendenţă extatică sau „epectatică"[33] spre Absolut, Bine sau Dumnezeu e de ajuns pentru a da formă şi sens unei durate. Este un timp etic, un timp mundan impunând ca atare interpretarea morţii. Putem exista în timp şi în direcţia unei eternităţi, în faţa morţii şi în faţa lui Dumnezeu — în mod evident acesta nu poate fi decât un mod provizoriu al identităţii. Timpul nostru nu e de ajuns pentru interpretarea sa.

27 Corporalitate şi libertate

Nu se poate afirma că moartea noastră încheie viaţa noastră, şi existenţa noastră, fără a ne angaja în contradicţii insolubile. Empiria nu exercită asupra sensului un drept de stăpânire absolut. Iar excesul — pe cât de irecuzabil pe atât de fragil — al existenţei asupra vieţii, sau al umanităţii omului asupra fenomenului uman, deţine cu siguranţă raţiunile fiinţei noastre. Să fie oare vorba în moartea noastră

[33] Familiar lui Grigorie al Nyssei în *Omiliile* sale *la Cântarea Cântărilor*, termenul *epektasis* numeşte transcendenţa infinită a sufletului spre Dumnezeu; sufletul în epectază (re)începe mereu; logica începutului se reinstituie în *eschaton*-ul împlinit.

de tot ceea ce suntem? Aşa este potrivit oricărei evidenţe. Dar moartea noastră e oare orizontul de nedepăşit al oricărei existenţe? Faptul acesta e poate mai puţin sigur decât pare, şi cele două întrebări nu se echivalează deloc. Viitorul care în orice experienţă îşi dictează condiţiile sale prezentului nu poate fi gândit decât de către cel care tematizează identitatea empirică a fiinţei şi a fiinţei spre moarte. Suntem timp, şi suntem în lume. Timpul nostru nu ar măsura, aşadar, decât prezenţa noastră şi deschiderea noastră spre lume? Suntem îndreptăţiţi să nu acceptăm foarte uşor aceasta, din moment ce fiinţarea-noastră-în-lume ne face accesibil un sens care rămâne aici total nedeductibil şi pune în joc mai mult decât condiţiile mundanităţii noastre. Limitele lumii noastre sunt limitele oricărei verificări. Nu este apodictic sigur că ele sunt pur şi simplu ale fiinţei noastre.

Nu putem da seamă de timp făcând abstracţie de exterioritate — cea a lumii —, nici pune între paranteze medierea exterioritătii noastre — corpul — în experienţa acestuia pe care noi o facem. Dar medierea nu poate întuneca statutul său propriu. Şi dacă nu putem râvni la o experienţă a spiritului (în noi şi în celălalt om) fără a ne da consimţământul la obiectivitatea care e condiţia mundană a spiritului, dacă nu există interioritate în lume care să nu posede o exterioritate, atunci obiectivitatea nu este sensul ultim al timpului. Filozofia greacă refuzase deja această teză, descoperind temporalitatea intrinsecă a conştiinţei. Nu putem fără îndoială să descriem un timp pe care nici o percepţie nu concură la a-l edifica şi în care o pură interioritate guvernează diacronia, fără ca eul să-şi manifeste obiectivitatea sa, ca realitate şi ca problemă. Timpul fără lume sau fără corp nu este obiectul nici unei experienţe. Temporalitate şi corporalitate nu sunt totuşi convertibile; şi calea care duce de la interioritate (constituire a timpului în conştiinţă) la exterioritate (timp şi trup) nu epuizează pentru noi întreaga problemă. E util aici să întrebăm *libertatea* ce raport întreţine cu timpul şi corpul.

Libertatea are nevoie de timp, în orice caz ea nu este inteligibilă decât în ordinea ei: ea nu este în om o facultate divină sau angelică. Îi revine într-adevăr să deschidă un viitor, şi să fie în prezent posibilitatea lui. E liberă conştiinţa pentru care ceea ce nu este încă nu este consecinţa obiectiv necesară a unui trecut şi a unui prezent, ci angajează, total sau parţial, o responsabilitate. Această responsabilitate are ea însăşi realitate durativă, iar nu instantanee. Actele de care răspundem, şi despre care confirmăm *a posteriori* că sunt ale noastre, voite şi nu suferite, sunt înzestrare cu o istorie, sunt în chip esenţial diacronice. Fiind *în act*, libertatea cere exterioritatea, lumea, corpul. Acolo unde ne afirmăm liber, e vorba întotdeauna de un mod de a fi în lume — chiar pentru cel care decide în mod liber relaţia oţioasă mundan pe care o întreţine cu un dumnezeu. Secretul metafizic al fiinţei noastre înfloreşte întotdeauna în mod empiric, şi se dovedeşte în acelaşi fel. Devenită act, sau devenită faptă, libertatea ne trimite totuşi ca spre condiţia şi originea ei la libertatea, abstractă dar reală, al cărei loc este interioritatea. Eu nu sunt libertate pură şi conştiinţă pură de mine însumi ca liber arbitru. Dar în exerciţiul libertăţii învăţ mai mult decât legătura cu neputinţă de rupt a interiorului şi exteriorului; învăţ şi că temporalitatea mea se arcuieşte deasupra corporalităţii mele. Am putea oare pune în joc esenţialul a ceea ce suntem fără a mărturisi că suntem corpuri? Logica *concretă* a actului liber interzice această sugestie. Certitudinea *abstractă* de a fi liberi, „în prealabil" faţă de orice manifestare a acestei libertăţi, „în amonte" de dovezile empirice pe care le dă greutăţii sale de a fi, nu insinuează însă într-un mod iluzoriu că noi suntem timp într-un mod încă şi mai radical decât suntem trup. Nu putem ipostazia un subiect lipsit de obiectivitate (şi mai cu seamă nu putem să-l reprezentăm) şi nu cunoaştem un timp a cărui interpretare ar solicita-o doar realitatea lui subiectivă; timpul nostru este un eveniment mundan care, fenomenologic vorbind, se trădează întotdeauna ca atare; libertatea

noastră are loc în lume; nici o prioritate *ontică* a timpului asupra „locului" nu e de conceput. Există însă, manifestă în jocul libertăților, o prioritate *ontologică* a temporalității. Timp și corp ne sunt co-originare; și experiența de sine ca o ființă de libertate, capabilă cu acest titlu să stabilească o cezură între trecut și viitor, nu poate autoriza nici o uitare a corpului. Dar, nici anterior, nici posterior corporalității noastre, timpul în care libertatea ni se revelează nouă și ei înșiși este în orice caz ființa spiritului ca atare. Corporalitatea noastră nu este un mod al temporalității noastre, și ea rezistă cu siguranță oricărei interpretări a ființei noastre în care ființa nu ar fi decât ființă-timp. Pe de altă parte, corpul nu este lipsit de spirit. Libertatea ne învață însă că, în timpul său, spiritul nu este niciodată identic cu corpul în care apare.

Definind spiritul în relația sa (pură/abstractă) cu el însuși, timpul său nu-l închide în sine: îi permite în fapt să ia parte la, sau loc în, temporalitatea universală și obiectivă a lumii. Suferind și edificându-și timpul său, ego-ul arată că îi revine faptul de a avea o lume și de a fi prins în timpul său. Descoperind la rădăcina ființei sale o temporalitate care domină corporalitatea sa, el dezvăluie simetric o anumită distanță a ființei sale în raport cu ființa sa în lume. Timpul trebuie să ne apară ca termen mediator între spirit și lume. Temporalitatea noastră radicală face posibilă mundanitatea noastră. Dar mundanitatea noastră nu-i deține toate rațiunile.

28 Extazul

Timpul e întâlnirea spiritului și a lumii. Mai profund, se cuvine de asemenea să întrezărim faptul că el se constituie întotdeauna în lume, în interiorul unei relații: celălalt decât mine intervine în constituirea timpului meu. Ipseitatea nu este suficientă pentru a da seama de timp. Suntem desigur timp, așa cum suntem trup, ca atare. Și experiența timpului poate fi redusă la abstracția unui solipsism: experiență de

sine făcută de către un eu care uită că este corp şi rămâne în lume, şi în care timpul nu mai ia măsura decât a unei reflexivităţi. Or fenomenologia edificării timpului în conştiinţă ne va aminti întotdeauna că timpul nu se construieşte decât într-un joc de transcendenţe intenţionale, şi, sub toate modurile sale (corpul, lumea, celălalt eu), că exterioritatea hrăneşte perpetuu timpul. Solitudinea transcendentală e probabil una din tentaţiile cele mai recurente ale conştiinţei ocupate să gândească realitatea sa. Ea n-ar putea însă masca faptul că spiritul, în timpul său, poate *fi* într-un mod solidar şi să fie prins aici în devenirea care constituie fiinţa sa, dar că adevărul „autentic" al fiinţei sale îi scapă în mod decisiv. Ce se întâmplă cu spiritul în devenirea care constituie fiinţa sa? Autotranscendenţa potrivit căreia omul e „mai mare decât omul" oferă un răspuns formal: identitatea imobilă cu sine însuşi nu este umană şi foarte probabil nu poate fi gândită, nici chiar cum poate fi gândită o atitudine ruinătoare. Mai mult. Excesul prin care fiinţa se manifestă în orizontul timpului ca devenire, nu este inteligibil decât dacă temporalitatea care este în orice caz forma unei relaţii cu sine, este şi o ieşire din sine. Celui care este timp, spuneam, îi revine aproape prin definiţie faptul de a nu fi în posesia fiinţei sale. A nu fi stăpânul fiinţei sale vrea să spună aici: a fi în mod esenţial întors spre altul decât sine. Nu există timp monadic decât prin abstracţie. Lucrul e valabil despre prezent, e valabil despre viitor, şi va fi valabil şi despre orice noţiune coerentă pe care am putea-o forma despre un viitor absolut. Fără contrasens n-am putea gândi o împlinire care să-l dispenseze pe om de a fi interesat de un altul decât el şi asta la modul unei nevoi. „Altul decât sine" îmbracă desigur mai mult decât un chip. Percepţia lucrurilor, dialogul angajat cu persoane, sau rugăminţile adresate lui Dumnezeu nu intervin uniform în aspectul timpului nostru. Numărarea acestor relaţii ne permite să subliniem însă încă o dată că sensul oricărui viitor ne este dat impus sau propus, mai mult decât se naşte el din proiectele noastre.

Nu suntem egali cu noi înşine decât întorşi spre un altul decât noi înşine: aceasta este modalitatea originară a existenţei noastre. Interesul pentru celălalt este condiţia accesului nostru la sens şi, mai profund, îmbracă condiţia accesului nostru la noi înşine. Omul nu ar putea fi mai mare decât el însuşi, dacă nu i s-ar deschide din exterior un viitor. Interesul său radical pentru altul decât sine mediază pentru el orice întoarcere spre sine. Interesându-ne de el, cel altul decât noi ni se revelează deţinător al sensului diacroniei noastre. Temporal vorbind, extazul vine înaintea enstazei.

29 Miza şi condiţia

Existăm de fapt la modul unei finitudini al cărei câmp îl balizează naşterea şi moartea noastră. Paradoxul ontologic al spiritului este însă acela de a fi cerut într-un mod nonfinit de către bine, legătura cu el fiind situaţia cea mai umană şi cea mai umanizantă. Infinitul nu e proiectul nostru, iar propunerea lui nc e făcută oricât de puţin am şti să descifrăm mizele experienţei. Nu-i deţinem raţiunile în noi înşine; şi tocmai în măsura în care fiinţa noastră şi timpul nostru ne sunt relaţie şi transcendenţă, finitudinea oricărui proiect format la umbra morţii şi care încearcă să-i dejoace grija poate fi pusă în chestiune atunci când se deschide în faţa noastră orizontul absolut al binelui. În expunerea sa la un astfel de absolut spiritul este în mod radical în timpul său. Nu putem însă izola o regiune a experienţei în care să fie în cauză doar absolutul sau un absolut. În orice experienţă ni se dezvăluie şi ni se impune medierea lumii. Transpărând în relativitatea situaţiilor, revendicarea noastră de către absolutul binelui nu ne dezleagă deci de distanţa în care fiinţa noastră în lume ne menţine în raport cu o asemenea revendicare. Doar relativul şi contingentul sunt la dispoziţia noastră, şi nu suntem la propria noastră dispoziţie decât în timpul care ne duce spre moarte. Gesturile condiţionate care ne confruntă cu necondiţionatul cer în chip necesar o herme-

neutică dificilă. Nu suntem stăpânii promisiunilor pe care le ascunde ființa noastră și pe care ni se întâmplă să le auzim atunci când încercăm să existăm consimțind la ceea ce suntem. N-am putea într-adevăr să ne promitem absolutul chiar dacă există cu certitudine o artă de a se expune revendicărilor lui. Totuși nu relativul ne promite lui în limitele ființei noastre. Binele care judecă toate cele ce sunt bune, neliniștind orice experiență pe care am face-o, e o măsură eshatologică a ființei și a ființei noastre. Nu putem deduce din aceasta neliniște că figura pe care ar lua-o pentru noi e o relație pură cu absolutul pe care să nu o medieze relativul, o transcendență pură spre Bine pe care cele bune să nu o ghideze și să nu o limiteze. Putem să-i observăm însă semnificația. Un infinit a cărui măsură am da-o noi ar fi probabil un „infinit rău"[34] în care finitul se repetă la nesfârșit — aici în afara timpului... — fără a înceta să-și trădeze finitudinea. Și dacă ființarea care există la modul insurmontabil al începutului ar vrea să-și dea ei înseși condițiile împlinirii ei n-ar avea poate altă opțiune decât într-un consimțământ fără rezerve la moartea sa și în postularea nesatisfăcătoare a unei *eternități rele* în care ar sfârși prin a se lăsa să fie, punându-se dincolo de lume în situația de a resimți și aici plictiseala pe care, mai mult decât angoasa, o manifestă ultimele întrebări ale prezenței noastre în lume[35] Or viitorul absolut care ni se propune ca unică ipoteză consistentă a unei împliniri a ființei noastre nu este cel mai frumos proiect al nostru. El este în noi sub semnul întrebării. Poate fi și întrebarea noastră: viitorul e în joc în orice prezent, și noi cunoaștem destul de bine regulile jocului. Or miza lui însuși rămâne pentru noi în mod paradoxal cu neputință de cunoscut: nu putem pune mâna pe omul definitiv așezat în umanitatea sa. Ce se urzește în timpul său pentru ființarea care în lume este o prezență a spiritului?

[34] Cf. HEGEL, *Logik*, § 91–95 (*Jubiläumausgabe*, vol. 8, p. 218–227.

[35] Cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), Frankfurt, 1983, p. 89–272.

E prudent să nu recurgem necritic la conceptul de eternitate, sau la *un* concept de eternitate. Nonunivocitatea timpului este după Plotin şi Augustin prima teză pe care se construieşte o interpretare a diacroniei noastre: una este realitatea obiectivă a timpului, alta e realitatea lui subiectivă. Dar din faptul că existăm la răscrucea timpului lumii şi a timpului conştiinţei nu urmează că suntem ceea ce afirma Kierkegaard: o sinteză a timpului şi eternităţii[36]. În nici o experienţă spiritul nu este eliberat de obiectivitatea sa, nicăieri fiinţa noastră nu încetează să se desfăşoare ca timp. Cum să gândim de aici logica temporală a fiinţei şi a fiinţei noastre? Şi de altfel trebuie oare să o facem?

30 Aporia timpului

Întrebarea despre timp este una transcendentală: nu s-a discutat aici despre o regiune a experienţei, ci despre o condiţie pusă oricărei experienţe. Nu e deci surprinzător că o filozofie a timpului (a cărei epură doar o conţin paragrafe precedente) pune în chestiune tot ceea ce vine în mod uman în experienţă. În orice experienţă facem experienţa „transcendentală" a condiţiilor sale de posibilitate. Nici o condiţie de posibilitate nu este evident perceptibilă în afara realităţilor pe care le face posibile: şi aceasta explică faptul că, pentru a primi în lipsa răspunsului o formulare clară, problema timpului cere schiţa unei logici a experienţei. Această logică experienţei duce ea însăşi la, sau se dovedeşte identică cu, o logică a sensului. Şi, la rândul său, această logică se prezintă sub forma unui conflict al semnificaţiilor — sub forma unei logici a contrazicerii faptului de către sens. Dialectica fundamentală a oricărei înţelegeri a omului, potrivit căreia spiritul cere corpul ca o condiţie de neînlocuit nu doar a manifestării sale, ci şi a subzistenţei sale personale, în timp ce corpul trimite la spirit ca la secretul obiectivităţii

[36] A se vedea prima secţiune din *La maladie jusqu'à la mort* (Œuvres complètes 16), p. 171–181.

sale, este locul hermeneutic al filozofiei timpului. Fără spirit timpul omului nu mai pune decât o problemă de fizică (punându-ne pentru moment de altfel cele mai fascinante probleme de fizică subatomică...). Iar fără corp omul încetează în timpul său să locuiască lumea (şi filozofia nu-i cunoaşte decât această locuire), şi nu poate locui nici măcar propria sa existenţă. Dar acest lucru nu încetează să implice faptul că moartea este orizontul în care se decide orice apel la un sens pe care l-am face. Filozofia a putut refuza multă vreme o asemenea problematică; dacă umanul în om este şi nu este decât spiritul său, şi dacă spiritului îi revine în mod esenţial/axiomatic să fie pentru totdeauna ferit de orice „corupere" doar în egalitatea sa cu sine însuşi, atunci moartea nu e decât un incident biologic. Invers, filozofia contemporană este foarte capabilă să gândească domnia morţii asupra fiinţei şi a fiinţei noastre: totalitatea empirică pe care ea o închide poate fi primită ca totalitate a sensului — sau, dacă vrem, a doua lege a termodinamicii poate fi ridicată la rangul de primă axiomă ontologică. Există aici o dilemă? N-ar trebui să ne grăbim prea mult să o afirmăm. Într-adevăr, în caz de dilemă, ar trebui fie să îi admitem morţii faptul că are statut eshatologic, fie să uităm că noi înşine suntem muritori. Dar nici uitarea morţii, nici ontologia fiinţei spre/pentru moarte nu pot tranşa antinomiile experienţei timpului şi ale omului ca fiinţă de timp. Suntem corp şi suntem în/într-o lume. Loc al oricărei experienţe, deci al experienţei de sine ca spirit, corpul nu este numai deschiderea noastră spre lume. Faptul de a exista „aici şi acum" ne face în fapt disponibili unui absolut care ne solicită, ne măsoară accesul la noi înşine şi nu este o funcţie a lumii noastre. Cine spune om spune corporalitate. Decurge oare de aici într-un mod clar şi distinct că fiinţare-noastră-în-lume decide în mod definitiv cu privire la orice fiinţă, într-*o* lume? Exterioritatea este esenţială construcţiei timpului: timpul nostru nu poate fi redus la actul reflexiv al conştiinţei rămase cu ea însăşi, satisfăcută de a fi conştiinţă

de sine. Dar exterioritatea nu consacră nici identitatea ființei noastre și a ființării-noastre-în-lume. Mundanitatea noastră este de fapt. Este chiar primul fapt. Dar umanitatea noastră nu poate fi gândită decât cu referire la un viitor pe care nu-l putem stăpâni, pe care nu-l putem nici măcar reprezenta exact, dar de care depinde integral sensul prezentului nostru. Dialectica corpului și spiritului nu se verifică decât în umbra morții. Absolutul care își dă acces la noi, pretutindeni unde ființa noastră este în cauză în mod serios, nu ne este atunci făgăduit decât în această limită? Sau va trebui să încercăm să concepem faptul că limitele lumii nu sunt cele ale oricărei lumi posibile, iar moartea și totalitatea neterminată pe care aceasta o pecetluiește n-au statut eshatologic? Evident, filozofia și experiența a cărei raționalitate aceasta o interpretează sunt constrânse aici la tăcere: doar o relansarea a experienței ar putea relansa travaliul gândirii.

Preocupată la rădăcina ființei noastre de timpul care nu este încă și de ființa care nu este încă, în care experiență vom ști că trăim prezentul în adevărul său? Sfârșitul deține sensul începutului și ideea de împlinire/încheiere critică realitatea empirică a sfârșitului. Dar dacă ne este cu putință să cunoaștem ceea ce suntem ca *inchoatio humanitatis*, legătura sfârșitului și a împlinirii rămâne în și pentru noi enigmatică. Proiect și grijă se reazemă de moarte așa cum memoria se reazemă de naștere. Să însemne oare aceasta că ființa noastră nu stă decât într-un interval, și că *atragerea* care o constituie nu este decât traseul celui care se naște pentru a muri? Rămânem aici în întrebare. Ființa noastră nu ne aparține, și nu ne revine nouă să răspundem de/despre noi în ultimă instanță. Noi trebuie să locuim aporia timpului.

Partea a II-a

Timpul între creație și lume

Există mai mult decât un singur mod de a pune în lumină frontiera care separă filozofia de teologie. Vom reține aici una: teologia e singura care știe pozitiv, și afirmă în aceeași măsură, că moartea nu are și nu este ultimul cuvânt.

Nu pretindem astfel că moartea este în chip necesar o ultimă instanță filozofică, mai e mult până acolo. A ocoli sau a critica moartea este chiar una din ocupațiile favorite ale filozofului, iar ipoteza unei eternități pe măsura omului (cristalizată în conceptul de „nemurire a sufletului") este în mod clasic una din ipotezele lui îndrăgite. Ipoteza nu e valabilă însă decât atât cât e valabil câmpul ei de aplicare. Or corporalitatea este exclusă din acest câmp. Și pentru cine consideră relația esențială pe care corpul o întreține cu ipseitatea și temporalitatea, ideea unei nemuriri rezervate unei dimensiuni netrupești a eului poate apărea ca uitare a morții, iar nu drept o critică a ei. Cine supraviețuiește într-adevăr morții? Ego-ul. Dar ego-ul nu este și trupul său, iar acesta nu este destinat în mod incontestabil să se destrame integral în moarte? Ar fi zadarnic și pretențios să doborâm un palier întreg de filozofie în câteva rânduri. Dar nu este niciodată zadarnic să observăm problemele de întemeiere, și pentru că am tematizat logica aporiei care guvernează temporalizarea, putem acum discerne o astfel de problemă.

În trupul meu nu e vorba de ceva ce aş avea, ci de ceea ce sunt, de un corp care este un subiect. În prezența mea obiectivă în lume nu e vorba de o determinare neesențială sau secundară, întâmplătoare a ființei mele, ci de un nucleu în jurul căruia se desfăşoară ceea ce sunt, de o exterioritate care condiționează toată interioritatea. Nu e vorba în timpul nostru de schița mundană a unei eternități nonmundane (lumea nu ar putea fi decât „locul" timpului), ci de orizontul prezent a ceea ce suntem, şi că noi suntem în devenirea care ne conduce spre moarte. Faptul că interpretarea acestui orizont n-are nici un garant de univocitate, iată ce apare în mod limpede: contrazicerea faptului de către apelurile sensului ne constrânge (cel puțin în ordinea rațiunii practice luată în sensul său larg, în ordinea rațiunii care gândeşte practica de către om a umanității sale) la punerea în chestiune a pretențiilor eshatologice ale morții; tematizarea timpul ca ființare-spre-moarte nu ne demască toate rațiunile care trebuie să pună în mişcare filozofia. E important totuşi să întrevedem şi să numim incapacitatea noastră de a sfârşi în mod conceptual şi experimental cu ființarea-spre-moarte, din moment ce ştim temporalitatea esențială ființei noastre, şi întrucât ființa noastră se dezvăluie plecând de la o prezență diaconică în lume. Moartea nu este numai propriul corpului, ci şi propriul omului. Nu mai ştim, pe de altă parte, să gândim cu convingere un om lipsit de corp, un suflet separat. Filozofia poate secreta speranțe şi le poate gândi. Nu mai e însă sigur că acestea au încă destulă forță pentru a risipi umbra morții.

Filozofia nu este în mod integral constituită într-o aporetică: elementul său este mai întâi cel al cunoaşterii. O atare constituție aparține în schimb logicii temporale a existenței — şi filozofia care gândeşte această logică este aşadar o aporetică. Ne este permis atunci să întrebăm dacă un discurs, altul decât cel al filozofului, nu poate să contravină acestui impas rațional şi să-i găsească rațiunile în ceea ce am numit o *relansare* a experienței (cf. p. 78). Or de fapt,

şi poate de drept, teologia reprezintă un atare discurs şi o atare cunoaştere. Timpul ne este esenţial, iar moartea este orizontul timpului, ultimul său cuvânt. Dar teologia se organizează tocmai plecând de la un dincolo de moarte — după Paşte. Speranţa este aici totdeauna împlinită şi realizarea ei precede într-un anume fel formularea ei subiectivă. Împlinirea — Învierea lui Iisus din Nazaret — posedă desigur caracterul distinctiv al anticipării: locuiesc acum într-un timp care mă duce spre moarte şi într-un eon nou în care moartea nu ar mai ocupa funcţia centrală, atât pentru teorie, cât şi pentru experienţă. Anticiparea permite unei alte logici a ceea ce poate fi gândit să se organizeze în câmpul tradiţionalul al filozofiei. Filozofia nu mai are ultimul cuvânt pe care nu-l mai deţine moartea. Domeniul ei de validitate (în ordinea semnificaţiilor existenţiale) este cel al unor realităţi provizorii — şi chiar conceptul de nemurire a sufletului nu mai serveşte la altceva decât la a gândi provizoriul, dacă e adevărat că omul va exista poate în mod definitiv trup şi suflet. Şi filozofia ar veni aşadar prea târziu, dacă s-ar organiza posterior certitudinii teologice, sau dacă ar refuza faptul ca aceasta să-i dea de gândit. Ce anume se află atunci aici pe care ar trebui să-l gândim, şi cum anume trebuie să-l gândim? Două puncte concură spre o interpretare teologică a timpului omului: intrarea Absolutului însuşi în orizontul timpului şi instituirea (pascală, hristologică) a unei temporalităţi care să nu fie prinsă în mod integral în logica fiinţării-spre-moarte. Numai punând aceste întrebări, şi doar pe acestea, gândirea poate găsi o priză asupra unui ultim cuvânt, şi să-l rostească.

12. Paştele: umbră a morţii şi lumină a vieţii

Timp şi moarte sunt (din punct de vedere mundan) legate într-un mod cu neputinţă de disociat. Teologia ratifică această evidenţă: dacă din întâmplare Dumnezeu ia asupra Lui faptul de a avea timp, dacă îşi dă timp pentru om, atunci ia

simultan asupra Lui faptul de a avea o moarte. Pe de altă parte, nimic nu ne poate cu adevărat distrage sau distra până la capăt de la certitudinea morții noastre. Încă de la primele cuvinte ale credinței, afirmarea teologică a lui Dumnezeu servește și la a confirma ceea ce știm în orice caz dinainte. Căii omului spre moartea sa îi răspunde teologic moartea umană a lui Dumnezeu. Și chiar dacă *quaestio de homine* se deplasează de la filozofie la teologie (deoarece devine teologic chestiunea umanității lui Dumnezeu, și orice definiție și redefiniție a umanității omului își află rădăcina aici), cu siguranță nu va întuneca facticitatea. Omul este un muritor nu numai în ochii filozofului. Și teologia este o chestiune de viață și de moarte. Dacă Dumnezeu e capabil de umanitate, El este capabil și de a muri; cuvântul teologic își are originea („în mod kerygmatic") în Cuvântul Crucii. E nevoie fără îndoială de credință pentru a afirma că un timp uman sancționat de către o moarte a fost chiar timpul lui Dumnezeu, și o moarte, moartea lui Iisus din Nazaret, a fost însăși moartea lui Dumnezeu. Iar ceea ce afirmă credința este nedeductibil din orice premisă neteologică sau preteologică. Credința însă trebuie să dea seama de ea însăși, față de ea însăși, ca și față de orice rațiune și de orice cunoaștere. Vom da așadar dreptate credinței, și după ea teologiei, cu o condiție: această moarte este moartea umană a lui Dumnezeu dacă, și numai dacă, Dumnezeu o revendică drept a Sa; și în ultima instanță Dumnezeu nu revendică drept a Sa moartea lui Iisus din Nazaret, decât în actul în care Îl învie pe Acesta din morți și instaurează în El modalitatea definitivă, și anume eshatologică a vieții. Trăim pentru a trăi sau pentru a muri? Sentimentul nemijlocit al vieții ne lasă aici în ambiguitate — ceea ce e trăit doar în elementul prezentului este evident incapabil să dea măsura pretențiilor eshatologice ale morții, ca și ale oricărui viitor absolut. Și, reciproc, orice pretenție metafizică de eternitate poate fi falacioasă, mascând legătura aporetică a spiritului cu trupul care moare, și în care moare. Spuneam

că numai o relansare a experienței ar putea permite rezolvarea aporiei timpului. Aceasta spune deci că problema nu este mai întâi cea a producerii de concepte, ci a faptelor care trebuie concepute. A gândi o mântuire pe dimensiunea corpului nostru este evident mai bine decât a nu salva decât suflete. Dar mai trebuie și ca gândirea să aibă pentru ea legitimitatea pe care sensul nu o confirmă decât trecând prin proba faptelor. Pentru ca dilema temporalității și a corporalității să fie dezlegată, și pentru ca viața însăși să nu mai fie trăită în umbra morții, ci în orizontul ultim al unei ipseități care supraviețuiește morții și la care trupul omului participă, e nevoie așadar de violența unui fapt — câtă vreme e adevărat că fără a vorbi limbajul faptului nu putem vorbi despre corp, deși putem vorbi foarte bine despre suflet. Unicatul istoric constituit de învierea unui evreu palestinian în timpul domniei împăratului Tiberiu este și faptul prin excelență. E vorba aici mai întâi de un eveniment propriu-zis teologic: el instaurează și ratifică domnia celui răstignit. E vorba și de un eveniment antropologic: el infirmă într-adevăr orice eshatologie în care ultimul cuvânt îl are moartea. Înțelegem atunci că în particularitatea sa sunt în joc semnificații universale, și că e vorba aici de un nou dat în organizarea a ceea ce poate fi gândit. Biologia deține aici și acum măsurile (empirice) ale vieții. Metafizica spiritului, pe de altă parte, deține singurele condiții, eminamente paradoxale, în care înainte de Paște, sau făcând, dacă e posibil, abstracție de evenimentul Paștelui, ceva din om poate supraviețui morții sale. Or de Paște are loc o dublă transgresiune, a empiricului și a metafizicului. E adevărat că voi muri, și e adevărat că cei care au murit înaintea mea n-au înviat; realitatea empirică nu s-a volatilizat la Paște mai mult decât au fost aici abolite drepturile rațiunii speculative. Dar *disputatio de homine* nu e lăsată intactă de învierea celui în care Dumnezeu și-a dat o moarte umană (și există altă moarte decât umană?). Nu e vorba aici de soarta unui altul, ci de soarta mea în soarta unui altul. Viața rupe aici limitele

sale biologice. Ego-ul transgresează aici orice atribuire a fiinţei sale doar spiritului, în pura sa diferenţă faţă de orice trup şi de orice materie. Crucea şi învierea nu lasă ca atare nici ordinea lucrurilor, nici ordinea raţiunilor.

33 TIMPUL ÎN AFARA LUMII, CORPUL ÎN AFARA LUMII

Putem formula reorganizarea pascală a fundamentelor antropologie într-o teză: corporalitatea încetează la Paşte să mai fie funcţie şi indiciu al fiinţei în lume şi numai a ei. Nimeni nu poate rupe din propria sa iniţiativă trimiterea circulară a timpului la corp şi la moarte, niciodată sufletul nu este integralitatea sinelui, caracterul esenţial al corporalităţii constrângând la afirmarea mortalităţii spiritului. Evenimentul Paştelui, pe de altă parte, este total nedeductibil şi total nedatorat; nu există o nouă topologie a ceea ce poate fi gândit decât la modul unui har. Dar realităţile nedatorate nu încetează să fie, nici să poată fi gândite. Cum se desfăşoară acest har? Măsura nu este poate deplin perceptibilă decât atunci când, după ce a mărturisit învierea lui Iisus din Nazaret, teologia meditează la *exaltarea* Sa. Putem dezbate la infinit asupra teologici nou-testamentare a învierii şi a exaltării, adică asupra paradoxurilor aparente ale unui eveniment dublu şi unic deopotrivă. Dar, oricare ar fi concluziile exegezei, va fi întotdeauna important să nu pierdem din vedere aportul teoretic propriu teologiei de exaltare, sau a exaltării. El nu ne preocupă aici decât în mod fragmentar, dar fragmentul este important. Sub falsele aparenţe ale mitologiei, relatările Înălţării impun într-adevăr o disociere radicală care nu transpare încă decât imperfect în relatările Paştelui: disocierea între fiinţă-corp şi fiinţă-aici. La Paşte, Cel Înviat nu mai aparţine lumii (a aparţine lumii înseamnă a trăi în orizontul morţii), dar nu încetează să posede în această lume o prezenţă trupească enigmatică, nu încă sacramentală, dar deja eshatologică. Ar trebui să tematizăm această prezenţă drept *concesie* şi *condescen-*

denţă, drept o concesie de prezenţă. Rămâne aici faptul că, fie şi într-un mod extenuat, Hristosul Paştelui posedă încă un „aici" în lume, şi că acest loc nu este încă cel pe care-l delimitează după Cincizecime anamneza şi epicleza, memoria mântuirii şi darul Duhului Sfânt, chiar dacă el nu mai este cu adevărat cel al prezenţei empirice. Atunci când îl remite pe om doar regimului prezenţei sacramentale, exaltarea Celui Înviat ne constrânge deci să mărturisim că locul precis al lui Hristos manifestat ca Domn nu este altul decât „cerul" — adică fiinţarea-în-Dumnezeu. Dumnezeu a fost capabil să asume o fiinţare-în-lume. Iată ce este anulat în ziua exaltării; şi iată, pe de altă parte, ceea ce prezenţa sacramentală nu vine cu adevărat să repete, fiindcă ea nu este o prezenţă în lume, ci o prezenţă în Biserică. Dar această anulare nu neagă (este ceea ce-i face gândirea deopotrivă urgentă şi dificilă) faptul că temporalitatea şi corporalitatea sunt realmente adăpostite în Dumnezeu, că există loc în Absolut pentru un corp şi pentru timp, că acestea nu se volatilizează în contactul cu divinitatea sa — ea le afirmă dimpotrivă fără ambiguitate. Nu putem probabil gândi acest fapt decât în termenii unei duble coerenţe, filozofice şi teologice. Dacă *questio de homine* trebuie să aibă o semnificaţie teologică, aceasta nu va putea fi decât asumând în ordinea teologică toată ponderea pe care ea o are deja ca şi chestiune filozofică. Trebuie, aşadar, ca timpul şi corpul omului să aibă o demnitate teologică. Or cine spune demnitate teologică spune, în ultimă instanţă, o semnificaţie şi o realitate eshatologice: teologia este ştiinţa definitivului. Definitivul nu este pur şi simplu ceea ce contrazice provizoriul: e şi ceea ce se întrevede deja prin el. Ipoteza unei mântuiri pentru corp şi pentru timp este aşadar forţată de logica ei intimă să relaxeze legătura între corporalitate şi fiinţarea-în-lume. Ea trebuie luată drept ceea ce afirmă, şi cu dovada hristologică pe care se reazemă singura verificare la care ea poate pretinde. Dacă omul trebuie să aibă vreodată o existenţă definitivă, şi dacă este esenţial pentru el să

fie făcut din trup şi timp tot atât cât şi din spirit, atunci trupul său şi timpul său trebuie să poată fi asumate în domeniul realităţilor care nu trec. Dacă nici lumea, nici moartea nu sunt *eschaton*-ul, dacă omul e să aibă un destin care să depăşească orice eshatologie pe măsura lumii, atunci timp şi corp trebuie să poată fi gândite în afara lumii şi potrivit doar proximităţii lui Dumnezeu. E ceea ce exaltarea Celui Înviat permite teologiei să afirme. Şi această afirmare redistribuie aici tocmai fundamentul.

34 „ANALOGIA ENTIS CONCRETA"

Sensul ultim al timpului şi al corporalităţii se hotărăşte la Paşte, aici el se eliberează de orice ambiguitate: şi unul şi altul pot deci deţine profunzimea eshatologică pe care lumea nu o posedă în mod esenţial, şi care e o proximitate definitivă în raport cu Absolutul lui Dumnezeu. Ştim însă că Paştele nu e prima zi a cunoaşterii teologice, că nu sunt nici măcar prima zi a teologiei creştine, şi că hristologia are origini prepascale — chiar dacă anunţul pascal este forma ei cea mai concisă şi precisă. Mizele cele mai importante pentru tema noastră stau în însăşi persoana Celui care la Paşte scapă dominaţiei lumii şi morţii, şi despre care teologia va afirma mai târziu că este Dumnezeu şi om, în unitatea personală a unei naturi umane şi a naturii divine. Nu vom exagera evident cu nimic spunând despre misterul hristologic că este cheia hermeneutică a oricărui limbaj despre Dumnezeu. Dumnezeu şi omul nu fac masă împreună. Dar Dumnezeu şi omul pot intra în relaţie (numele ei canonic e cel de *legământ* sau alianţă), iar legământul sau alianţa poate lua, într-un caz şi numai într-unul, figura unei uniri în care Dumnezeu nu încetează niciodată să fie şi om, nici omul să fie şi Dumnezeu. Într-o notă importantă din a sa *Teologie a istoriei*[1], Hans Urs von Balthasar construia pe

[1] *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950, p. 35; *ID.*, neue Fassung, Einsiedeln, 1959, p. 54.

acest punct formula *analogia entis concreta*. Hristologic vorbind, Dumnezeu şi omul intră mai mult decât într-o relaţie şi o alianţă. Intră în analogie. Numele divine devin nume ale omului. Şi, reciproc, propriul omului (în primul rând suferinţa) e aici împropriat de Dumnezeu, „fără contopire nici separaţie". E deci inteligibil (dar nu comprehensibil!) faptul că „locul" lui Iisus din Nazaret nu este lumea, ci slava lui Dumnezeu sau, dacă vrem, că fiinţarea-în-lume nu este în el decât un mod al existenţei întoarse în mod absolut spre Dumnezeu. Nimeni nu va nega despre Iisus că, până în Sâmbăta Mare, El este în lume, aşa cum sunt aici eu însumi. Fiinţarea-în-lume nu este totuşi decât suprafaţa fenomenală a evenimentului: pe de o parte pentru că e vorba de fiinţarea-în-lume a lui Dumnezeu, pe de altă parte, pentru că omul în care Dumnezeu şi-a dat trup şi timp, şi prin urmare o lume, transgresează logica fiinţării-în-lume, existând primordial în faţa lui Dumnezeu — ceea ce este problema unirii ipostatice. Analogia este efectiv concretă: persoanele sunt aici în raport fără ca pentru stabilirea acestui raport să servească concepte. Şi ea este instituită înaintea Paştelui, înainte ca umanitatea lui Dumnezeu să fie dezlegată de drumul său spre moarte. Pe culmea manifestării sale, Dumnezeu nu este altul decât omul, decât luând asupra lui faptul de a fi om; iar omul nu este altul decât Dumnezeu decât având drept sălaş divinitatea lui Dumnezeu. A-fi-om nu este a-fi-în, ci a-fi-spre.

35 „ANALOGIA TEMPORIS ET AETERNITATIS"

Toate acestea implică aşadar că, omul şi Dumnezeu intrând în mod hristologic în analogie, timpul care este propriul omului intră în analogie cu eternitatea care este propriul lui Dumnezeu (şi al cărei concept nu-l supunem în cadrul prezentelor cercetări probei întrebărilor). Definiţiile primite ale timpului şi eternităţii n-ar fi de ajuns desigur pentru a permite ipoteza. Timpul este „măsura mişcării

după anterior şi posterior", iar, în termenii clasici ai lui Boethius, eternitatea e „posesiune totală şi simultană a unei vieţi care nu are sfârşit"[2]. Ce analogie s-ar putea stabili între unul şi celălalt? Plenitudinea atemporală a fiinţei nu contrazice oare tranzitul mundan care este o existenţă de om? Evenimentul hristologic dictează însă ca între modul propriu în care omul este el însuşi şi modul propriu în care Dumnezeu este El Însuşi să fie un raport de noncontradicţie. Să dezvoltăm pe scurt logica potrivit căreia îşi manifestă inteligibilitatea un astfel de raport. Pe de o parte, temporalitatea în dimensiunile ei integrale (inclusiv cea a raportului trupesc al omului cu moartea sa) nu exclude în Iisus din Nazaret o relaţie riguros extatică cu Dumnezeu (adică o relaţie în care ipseitatea să fie total subalternă faţă de, sau dezvăluită în fiinţarea-spre-moarte). Iar, pe de altă parte, eternitatea lui Dumnezeu, orice ar trebui să gândim sub acest concept, nu exclude o experienţă divină a temporalităţii atât pentru că timpul uman al lui Iisus din Nazaret este întru totul timpul uman al lui *Dumnezeu*, cât şi pentru că relaţia hristologică a lui Dumnezeu şi a omului afectează forma unei temporalizări şi a unei istorii, în care înainte şi după îşi găsesc un sens în Dumnezeu Însuşi — fiindcă, pentru oameni ca şi pentru Dumnezeu, a fost un „timp" în care Dumnezeu nu îmbrăcase condiţia omului. Alianţa hristologică a timpului şi a eternităţii stabileşte, mai puţin decât restabileşte, noncontradicţia mutuală a temporalităţii omului şi a eternităţii lui Dumnezeu. Orice analogie bine tematizată implică teologic faptul că nu există niciodată asemănare decât în orizontul unei neasemănări încă şi mai mari[3] Ceea ce e adevărat aici. Chiar în Hristos timpul nu poate fi la distanţă de eternitate. Şi chiar dacă unirea personală a lui Dumnezeu şi a omului e o intimitate (cum ar putea fi

[2] Cf. mai sus, Partea I, n. 15 şi 19.

[3] Conciliul IV Lateran (1215); Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridium Symbolorum* 806.

altfel?), ea nu încetează să unească în respectul acestei distanțe. În Iisus din Nazaret temporalitatea este autentică: nu are loc nici o pulverizare a umanului la contactul cu divinul. Această experiență a timpului poate fi așadar conumărată împreună cu oricare alta. Și aceasta ne constrânge să admitem că în structura sa mundană și istorică timpul nu-l închide pe om într-un ateism. Există desigur un ateism principial al reflexivității și al solipsismului transcendental al conștiinței — așa cum există un ateism în trimiterea circulară a timpului la corp și a corpului la moarte. Dar acest ateism nu este întregul facticității noastre, dacă e adevărat că, prin har, dar fără a înceta să fie timp uman, un timp al omului poate fi în sens strict timpul lui Dumnezeu și în același timp cel al proximității absolute a omului în raport cu Dumnezeu. Această proximitate nu anulează aporia timpului, în măsura în care până în Vinerea Mare și timpul lui Hristos este un timp trăit în umbra morții, în moduri pe care se cuvine să le elucidăm. Ne este însă îngăduit să presupunem că ea permite o nouă topologie a chestiunilor puse. După Rahner, teologia a învățat să discearnă (sau cel puțin să numească) în adâncul omului o „putere de ascultare față de unirea ipostatică"[4] Acest lucru e valabil despre chestiunea timpului. Temporalitatea se poate închide asupra unei corporalități ea însăși prinsă integral în limitele ființării-în-lume. În felul acesta ea nu-și împlinește însă esența: timpul trebuie gândit din contră ca deschidere nedeterminată. Și această nedeterminare trebuie să permită ca el să-și afle forma sa deplină, deși incontestabil paradoxală, în relația extatică care îl autorizează pe om să rămână în Absolut. Intrând în mod concret în analogie cu eternitatea care este modul prezenței lui Dumnezeu pentru Dumnezeu, timpul omului își realizează definiția cea mai neevidentă, dar cea mai radicală.

---

[4] De ex.: „Probleme der Christologie heute", *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954, p. 169–222.

Aporia timpului are o soluție hristologică (să o spunem pentru a evita în acest stadiu să afirmăm că ea nu are altă soluție decât hristologică): pentru că o hristologie a timpului permite risipirea umbrei prezente a morții, și pentru că ea furnizează sau trebuie să furnizeze paradigma unei temporalități realizate, pe deplin conformă cu esența sa. Rămâne faptul că prin aceste luări de poziție noi anticipăm. Încheiem aici într-adevăr travaliul teologiei, ceea ce e bine. Dar făcând aceasta, trimițând realul la sfârșitul sau la împlinirea sa, omitem poate să ne întrebăm cu privire la originea sa. Desigur împlinirea recapitulează întotdeauna originea care o autorizează și a cărei memorie o face. Dar o face presupunând-o. Aceasta înseamnă desigur că originea și sfârșitul nu sunt eterogene. Înseamnă însă și că disponibilitatea realităților împlinite, în cazul în care o împlinire e la dispoziția noastră, nu ne dispensează de a ne întreba cu privire la început și la origine. Originea poartă teologic un nume: creație. Teologia știe însă despre creație că nu este un element nonhristologic sau prehristologic: ea este deja creație *în Hristos*. Sensul hristologic al originii și interpretarea alianței în orizontul hristologic nu sunt însă evidente decât plecând de la sfârșit, atunci când recrearea hristologică se face în mod explicit interpretă a creației. Așadar prin abstracțiune, dar printr-o abstracțiune legitimă, putem urca de la împlinire spre origine și încerca să sesizăm în origine interpretarea realităților originare. Trebuie să stabilim aici două teze: a) creația și hristologia compun împreună locul hermeneutic în care înțelegem timpul omului, și b) creația compune orizontul hermeneutic în care, și în care numai, se desfășoară o hristologie a timpului.

Să nu fie de ajuns oare omul ca atare pentru interpretarea omului? Dacă ar fi așa, aporia timpului ar constitui o instanță ultimă. Or ultimitatea aporiei nu poate fi susținută decât dacă filozofia și moartea dețin fiecare în ordinea ei ultimul cuvânt, în cazul în care constituirea modernă a filozofiei corpului face problematică orice eternitate pentru om care nu se însoțește de o mântuire a corpului, și în fine dacă filozofia se dispensează de a avea acces la evenimentele Paștelui și de a le gândi. În schimb nu există sens teologic pentru umanitatea omului decât purtându-ne de la ceea ce este cazul spre un început și o origine pe care facticitatea le întunecă, și spre o împlinire care nu se poate deduce din ea. Și într-adevăr, cum să sesizăm sfârșitul dacă nu mărturisind discontinuitatea care îl menține la distanță de țesutul cotidian al experienței? Și cum să sesizăm originea și începutul, dacă nu admițând că realitățile originate nu sunt ca atare aici și acum decât la începutul lor, că ele uită originea tot atât de mult sau mai mult decât îi fac memoria, și deci că istoria, timpul constituit în istoric, nu este nici protologie, nici eshatologie? O atare concesie face să se ivească însă o bănuială. Ne propunem să-l ducem pe om spre originea și sfârșitul său. Făcând așa, nu ne abatem oare atenția de la ceea ce e aici și acum cazul și pare ca atare să poarte întregul sens a ceea ce suntem? Oare omul nu este interesant pentru ceea ce este și nu pentru ceea ce nu mai este sau pentru ceea ce nu este încă? Vom răspunde celei de-a doua părți a obiecției când vom arăta, la timpul potrivit, cum o temporalitate propriu-zis hristică poate fi împărtășită omului. Cum să răspundem însă primei părți? Sugerând poate încă de acum că originea — creația — nu este celălaltul lumii (chiar dacă ea nu este lumea), ci un sens întunecat și totuși subadiacent și susceptibil de a fi parțial reînsușit. În orice caz, obiecțiile nu pot pune în cauză

dimensiunea teologică strictă a recursului la origine şi la împlinire. Vom spune că lumea este ca atare la distanţă de creaţie, şi că, pe de altă parte, hristologia ne confruntă cu o împlinire total singulară şi irepetabilă a umanului. E însă adevărat că măsura facticităţii noastre prin origine şi prin împlinire nu este una oţioasă. Într-adevăr, umanitatea omului e mai puţin un dat, cât o problemă. Facticitatea noastră adăposteşte dubla posibilitate a ateismului şi a relaţiei cu Dumnezeu, şi la rigoare ne este imposibil să atribuim uneia sau alteia demnitatea sensului filozofic fundamental al fiinţei noastre. Închiderea atee a eului, ipseitatea realizată ca relaţiei de sine cu sine — ca *adseitate* — sunt înscrise în ceea ce suntem (vom preciza termenii mai jos: cf. § 63). Şi contrazicerea lor de către un sens teologic al experienţei este deopotrivă un posibil pe care nu-l putem exclude în mod transcendental. La bază este aşadar pentru noi o ambiguitate, incapacitatea de a tranşa în favoarea unei instituiri univoce în fiinţă, o duplicitate ontologică. Or tocmai o univocitate autorizează potrivit logicii ei proprii recursul teologic la origine şi la împlinire. Ce se întâmplă cu noi în ultimă instanţă? Cărei instanţe să-i concedem deci privilegiul de a fi ultima? Ştiinţă a realităţilor definitive, teologia are drept şansă şi nefericire situaţia epistemologică a instanţei ultime. Nimeni nu mai vorbeşte după ea. Aceasta nu o autorizează însă la nici un terorism. Dar îi admite dreptul de a cere şi de a manifesta semnificaţii sesizate în amonte, sau în aval, ambiguităţi esenţiale ale fiinţării-noastre-în-lume. Reconducându-ne spre origine şi permiţându-ne anticiparea împlinirii, ea ne distrage desigur de la facticitate. Dar distanţa interpretativă pe care ea o ia şi o dă faţă de ceea ce este de fapt e condiţia unei inteligenţe sănătoase: în ultimă instanţă, facticitatea nu este interpreta ei înseşi. Creaţia şi hristologia se arcuiesc peste facticitatea existenţei. Această arcuire e cea a unui sens deplin în raport cu un sens fie barat, fie numai schiţat. Dar bararea nu este cu adevărat evidentă decât pentru cine ştie ceea ce ea bifează;

şi nimeni nu percepe schiţa ca atare, dacă nu ştie ceea ce ea schiţează. În acest mod creaţia şi hristologia dezvăluie umanitatea omului. Aceasta e mai întâi o problemă: fiindcă omul uman e mai puţin ceea ce este cazul decât ceea ce poate sau trebuie să survină, şi posibilitatea acestei surveniri (căreia etica îi ştie unele raţiuni) nu este integral decodabilă decât plecând de la o manifestare lipsită de ambiguitate a fiinţei noastre, adică a unei manifestări care transgresează duplicitatea noastră istorică. Nu fără a presupune un hiat hristologia şi teologia creaţiei propun depăşirea ambiguităţilor constitutive ale facticităţii, şi acest hiat va trebui întotdeauna luat în seamă — nu există altă soluţie pentru cine vrea să gândească omul mai radical încă decât îl propun gândirii fiinţarea-sa-în-lume şi deci fiinţarea-sa-spre-moarte.

38 Creaţia ca orizont hermeneutic al oricărei hristologii a timpului

O a doua problemă de interpretare se iveşte atunci când luăm în considerare că de fapt creaţia şi hristologia nu elucidează în mod identic umanitatea omului: hristologia presupune într-adevăr o teologie a creaţiei. Timpul care intră în mod hristologic în alianţă şi în analogie cu eternitatea lui Dumnezeu sau care se desface la Paşte din umbra purtată de moarte e în acelaşi timp timpul nostru (o diacronie prinsă în trup şi în lume) şi un timp încărcat de un sens mai originar decât al nostru (liber de orice repliere pe adscitate, epuizându-se integral în relaţie). Acest timp trebuie şi va trebui tematizat ca recapitulare (eshatologică) a timpului nostru. Dar nu va putea exista recapitulare, dacă realitatea recapitulată nu poate fi gândită în ea însăşi. Recursul la împlinire impune aşadar ca originea şi începutul să poată fi gândite; şi chiar dacă primul cuvânt al teologiei este în mod concret anunţul unui sfârşit apropiat şi deja aici (adică al unui ultim cuvânt), el impune în mod presant meditarea începutului: în lipsa căreia kerygma [propovăduirea] va fi

poate proclamabilă, dar evident nu va putea fi gândită. Ce este timpul omului, dacă trebuie să intre în analogie cu „supertemporalitatea"[5] proprie lui Dumnezeu, şi dacă prin acest fapt el trebuie să transgreseze măsurile fiinţării-spre-moarte? Nu putem răspunde la această întrebare dacă nu încercăm să sesizăm la origine ce anume este timpul. Vom avea ocazia să precizăm dificultăţile hermeneutice ale unei atari sesizări: nicăieri n-avem originea la îndemână, nicăieri omul nu ne este accesibil decât în elementul ambiguu al istoriei, nicăieri omul început nu încetează să se interpună între începutul omului şi gândirea care vrea să dea seama de început. Originarul nu este totuşi inaccesibilul; şi ştim dificultăţile unei teologii care, satisfăcută de mărturisirea unei alianţe, sau a unei mântuiri, ar omite să remarce că Dumnezeu, care îşi oferă alianţa şi mântuieşte, răspundea încă de la origini de umanitatea omului. După Paşte teologia se organizează pe fondul unei *noi certitudini* despre Dumnezeu şi despre om. — Acest fapt nu este totuşi inteligibil decât în orizontul *certitudinilor preliminare* dobândite înaintea Paştelui şi în afara limitelor istorice ale evenimentului Iisus Hristos. Aceste certitudini preliminare, pe de altă parte, nu sunt cele ale unei cunoaşteri preteologice, ele sunt deja cele ale unei teologii, şi e vorba de una şi aceeaşi: fiindcă teologia creaţiei nu vorbeşte de altceva — sau mai degrabă de nimeni altcineva — decât despre ceea (cel) ce vorbeşte hristologia. Trebuie să înţelegem deci că între teologia creaţiei şi hristologie (prin medierea exemplară a hristologiei pauliniene a creaţiei[6]) domneşte o circularitate. Una serveşte în mod alternativ de orizont în care se desfăşoară cealaltă. Nimic nu este exterior acestui cerc. Totul se poate organiza în jocul său. E locul teologic al sensului şi condiţia articulării lui.

---

[5] Cf. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zürich, 1940, § 31. 1, „Gottes Ewigkeit und Herrlichkeit"

[6] Cf. *Efeseni* 1, 3–14 şi *Coloseni* 1, 3–20.

Timpul nu este inaugurat în ziua în care Dumnezeu își dă timp, nici în ziua — la Paște — în care temporalitatea se eliberează de ființarea-spre-moarte care e mereu urzeala experienței noastre. Originea este restituită de împlinire pe calea anticipării. Dar această restituire nu poate fi gândită, și nu poate fi mărturisită, dacă originea și începutul nu pot fi gândite punând oarecum împlinirea între paranteze, pentru a regresa de la rațiunile ultime la cele prime. Acest pas în urmă nu riscă să fie naiv pentru cine a recunoscut dinainte măsurile hristologice ale cunoașterii: iluzia celui care ar vrea să gândească creația independent de hristologie nu poate fi soarta unei gândiri pentru care ultimul cuvânt al lui Dumnezeu este în mod concret primul transmis și înțeles. De la Barth trebuie să învățăm în acest punct cum anume hristologia, sub forma teologiei alianței sau legământului, preexistă în teoria creației. Paragraful 41 al *Dogmaticii Bisericii* e un text pieziș hristologic, în sensul că legământul, care aici nu este încă tematizat ca mântuire, mediatizează orice cunoaștere hristologică. Legământul nu este o realitate hristologică anonimă. Ci el este o realitate hristologică preliminară. Punctul important este că teoria creației, fără a înceta să fie prinsă în dialectica al cărei pol secund îl oferă hristologia, se dedublează ea însăși dialectic — dialectica creației și a hristologiei adăpostește o dialectică a creației și legământului. Creația, spune Barth, e „fundamentul extern" al legământului: „Nu este existență în care creatura să țină, la origine, de orice altceva decât de legământul al cărui inițiator este Dumnezeu"[7]; „legământul este scopul creației, iar creația este calea spre legământ"[8] Reciproc, legământul este „fundamentul interior" al creației. „Legământul e cel care, chiar dacă nu fusese încă încheiat și istoria sa nu

[7] *Kirchliche Dogmatik*, III/1, Zürich, 1945, p. 105 (p. 103 în traducerea franceză).

[8] *Op. cit.*, p. 106 (trad. fr., p. 104).

începuse încă, a făcut necesară şi a determinat dinainte creaţia, pentru că el era scopul ei; el este cel care prin aceasta a determinat şi delimitat creaţia. Dacă creaţia a fost fundamentul exterior al legământului, legământul a fost fundamentul său interior. Dacă aceea a fost premisa formală a acestuia, acesta a fost premisa ei materială. Dacă cea dintâi l-a precedat pe cel de-al doilea din punct de vedere istoric, cel de-al doilea a precedat-o pe cea dintâi prin conţinutul său obiectiv. Dacă proclamarea şi instituirea legământului marchează începutul istoriei care se derulează după creaţie, istoria creaţiei conţine deja, ca istorie a fiinţei creaturii la începuturile sale, toate elementele care se vor întâlni şi se vor asocia apoi în acest eveniment şi în toată seria evenimentelor care îi vor urma: în istoria lui Israel şi, în fine, în cea a epifaniei şi întrupării Fiului lui Dumnezeu"[9]

Vom fi îndreptăţiţi aşadar să presupunem dubla dialectică a creaţiei, a legământului şi a hristologiei. Nu vom reveni la caracterul ei fondator. Trebuie în schimb să sesizăm cum anume face omul, în timpul său, dovada şi contradovada acestui fundament. A crea nu este numai a lăsa să fie, ci şi a propune pentru relaţie. Nu este, aici şi acum, relaţie pe care să nu o contrazică. Mai mult, nu este legământ între Dumnezeu şi om pe care omul să nu-l poată rupe după voinţă. De acest lucru trebuie să dăm seama.

40 Timpul omului la distanţă de Dumnezeu

A spune că legământul poartă sensul teologic al creaţiei înseamnă, pe de o parte, a delimita spaţiul nativ al teologiei, şi, pe de altă parte, dezminte faptul că în cauză ar fi un a-lăsa-să-fie divin care abandonează lumea mundanităţii sale, iar omul umanităţii sale. Fiinţa creată nu este un în sine, ci o punere în relaţie. Evident însă, legământul nu este real aşa cum lumea este reală. Omul trăieşte fără Dumnezeu tot

[9] *Op. cit.*, p. 262 (trad. fr., p. 247).

atât cât trăieşte împreună cu Dumnezeu. Existenţa în legământ nu este pentru el o proprietate naturală. De la început trebuie deci să sesizăm o indecizie fundamentală, care este cea a oricărei situaţii care implică libertăţi. Într-adevăr, creaţia nu face din relaţie o constrângere. A fi creat înseamnă şi a fi încredinţaţi nouă înşine drept cei care putem fi pentru noi înşine propria noastră providenţă. Şi spaţiul care separă instituirea în fiinţă de invitaţia la relaţie chiar dacă nu are nici o consistenţă empirică şi diacronică (relatările biblice ale creaţiei o arată cu claritate) garantează *a priori* drepturile libertăţii. Creatul este şi altul decât Dumnezeu, căruia îi e de ajuns o ontologie pentru a decide ce este. A fi altul nu separă — e adevărat că, dacă creatul este ca atare de fapt, legământul nu este un dat de fapt. Doar propunerea sa e de fapt. Cu alte cuvinte: facticităţii fiinţării-noastre-în-lume (să lăsăm deocamdată deoparte importanta chestiune a unei diferenţe între „lume" şi „creaţie") îi răspunde teologic o chemare; şi aceasta poate fi întotdeauna refuzată, în timp ce fiinţa e ceea ce nu se refuză (cu singura excepţie a sinuciderii). Din acel moment, sensul fiinţei şi al timpului nu este unul hotărât în măsura, şi numai în măsura, în care un Absolut creator lasă omul să fie el însuşi în faţa acestui Absolut: el se hotărăşte potrivit modalităţilor pe care le poate da omul acestui faţă-în-faţă. *Într-adevăr, distanţa este prin natură neutră*, ea nu prejudiciază nici o posibilă îndepărtare, nici o posibilă intimitate. Ea poate fi condiţia adseităţii, aşa cum poate fi cea a fiinţării-spre-celălalt. Ea autorizează închiderea în sine ca şi deschiderea extatică spre celălalt decât sine. Şi nimic nu se poate substitui libertăţii de a o voi pe una sau pe cealaltă — nici măcar harul lui Dumnezeu. De aici decurg două consecinţe.

a) Mai întâi, şi cum o ştim (prea?) bine, lumea încredinţată ei însăşi de actul inaugural al lui Dumnezeu Creatorul e o lume profană sau demitologizată. Ea este altul decât Dumnezeu, şi nu mai este sălaşul păgân al divinului sau al zeilor. Dumnezeu este Dumnezeu, şi lumea — lume. De

aici urmează că ordinea obiectivă şi subiectivă a timpului mundan nu posedă altă semnificaţie teologică de fond decât ambivalenţa distanţei. Timpul ceasurilor şi orologiilor se adaptează la ritmul corpurilor cereşti, care nu mai sunt tot atâtea entităţi semi sau cvasidivine. Timpul construit în conştiinţă e durată imanentă potrivit căreia locuim lumea în compania subiecţilor şi obiectelor şi nu implică altă transcendenţă decât transcendenţa eului spre tot ceea ce compune lumea sa „în acelaşi timp" cu el — dar e adevărat că el este şi modul oricărui extaz spre Dumnezeu. Închiderea mundană a timpului nu este malefică şi nu e în sine un ateism; privându-ne de compania zeilor, a demonilor sau îngerilor, ea permite mai întâi respectarea transcendenţei unei origini originante care nu se spune toată în ceea ce se originează în ea, care rămâne în mod infinit la distanţă de ceea ce face să fie, care nu ne condamnă la idolatrie — dar care nu ne hărăzeşte printr-un destin să rămânem în alianţa sa.

b) Ne este deci imposibil să disociem faptul creaţiei concepându-l ca pe un „fapt mut", şi cuvântul legământului care îi spune sensul, iar aceasta implică faptul că distanţa poate fi în mod radical condiţia unei proximităţi. De aceea despre omul care alege să existe în raport cu Dumnezeu trebuie spus că mizează pe modul „autentic" în care îşi poate asuma fiinţa sa de creatură. Timpul nostru ne pune la distanţă de Dumnezeu, în proximitatea a tot ceea ce nu este Dumnezeu, şi ne îndepărtează în aparenţă, pentru că este elementul unor realităţi provizorii, de realitatea definitivă a lui Dumnezeu. Dar nu printr-o violenţă iraţională exercitată asupra propriei noastre naturi putem alege proximitatea lui Dumnezeu. Distanţa şi apropierea compun, dimpotrivă, în sânul distanţei, o structură primordială pe care ar fi periculos să o descompunem. Există proximitate pentru că distanţa e condiţia apriorică a unui relaţii voite în mod liber. Şi există distanţă pentru că proximitatea trăieşte din diferenţă şi o autorizează să se instituie în mod aprioric. Fără acel a lăsa să fie al lumii şi al omului, legământul ar

însemna de fapt uitarea libertăților noastre. Și fără legământ, sau „înainte" de legământ, creația l-ar condamna pe om la o facticitate fără semnificație teologică reală, afară de cea pe care o celebrează teologiile dubioase ale profanității. La distanță de Dumnezeu, omul e în fapt cel care se poate întoarce spre Dumnezeu, pentru că, la distanță de om, Dumnezeu e întotdeauna întors deja spre el: sesizarea distanței nu este cea a îndepărtării, ci cea a unei posibile proximități Și această explică faptul că timpul poate fi în mod esențial cel al transcendenței spre Dumnezeu — așa cum explică și faptul că eternitatea lui Dumnezeu nu contrazice în ultimă instanță condescendența sa.

41 CREAȚIE/LUME: „DISTINCTIO REALIS"

Este oare totuși sigur că despre „creație" facem o experiență alta decât piezișă, cu alte cuvinte că lumea este creația fără nimic altceva? S-a spus că originea e o realitate hristologică în sens transcendental — creația e desăvârșită în Hristos, omega exercită asupra lui alfa o cauzalitate retroactivă — și că această realitate e restituită istoric în limitele empirice ale evenimentului Iisus Hristos. Nimic nu este restituit în mod evident, dacă n-a fost într-un anume fel pierdut. Teologia înregistrează această pierdere sub cifrul conceptual al *păcatului.* Răul mortal este într-adevăr cel care-l îndepărtează pe om de Dumnezeu — ceea ce începe distanța în îndepărtare — și cel care-l îndepărtează tot atât și de sine însuși. Păcătuind, omul nu încetează să fie. Dar între eul dat la origine și eul care se refuză legământului se creează în sens propriu o distanță nouă — iar omul nu poate depăși această distanță, din moment ce ea este instituită din propria sa inițiativă. Vom vorbi, așadar, de lumea ca *diferită* de creație, și vom atribui acestei diferențe caracterul propriu al *realității.* Ce anume trebuie spus? Între creație și lume refuzul legământului, adică păcatul, și consecințele lui introduc o nouă ordine a ființei. Știm că

aparține libertății faptul de a se determina pe sine. Ea are putere chiar asupra celui care instituie un act de libertate. Ea realizează și, mai cu seamă, se autorealizează. Or prima realizare care i-o datorează omul este în fapt cea a lumii sale — fără îndoială nu cea a cosmosului fizic și a naturii lucrurilor, ci cea a raportului cu lucrurile și ființele în orizontul morții, a cărui interpretare fenomenologică o putem oferi. Libertatea nu este fără putere asupra ființei lucrurilor de care se folosește. Dar ea are putere mai cu seamă asupra ființei omului. Diferind în mod real de creație, lumea este astfel câmpul experienței din care legământul este în mod principial exclus; și în măsura în care lumea există, ființa se identifică aici pentru om cu ființarea-în-lume. E vorba desigur de o lume, și nu de o gheenă sau de un infern: lumea este și spațiul de joc în care, atunci când ia la cunoștință de el însuși, omul se descoperă capabil de bunăvoință, capabil de morală. Diferență reală nu poate să însemne și nu trebuie să însemne o anulare totală a creației de către lume. Ceea ce constituie lumea ca lume este însă uitarea sau bararea creației, constituirea unei distanțe potrivit căreia distanța omului în raport cu Dumnezeu nu valorează mai mult decât ca îndepărtare. Și aceasta vrea să spună atunci că în istoria lumii (vom înțelege istoria într-un mod consistent, ca prinsă integral în orizontul lumii) omul nu poate pretinde că locuiește legământul fără a regresa, fie că o știe sau nu, în afara lumii astfel înțeleasă.

Percepem astfel rațiunile ambiguității care e în mod fundamental urzeala oricărei experiențe, și care se manifestă distinct în experiența temporalității. Devenind teatrul violențelor istoriei, devenind domeniul negativului, lumea este suficient de decreată, ca să nu mai ateste harul originar al lui Dumnezeu. Dar chiar atunci când negativul e motorul istoriei, lumea nu încetează să facă aluzie la splendoarea originii sale: binele și frumosul, sub toate formele lor, nu sunt aici alogene; ne este cu putință să ne amintim de creație, lucrurile însele amintesc de creația lor. Această tensiune

marchează timpul omului. Pe de o parte, închiderea mundană a timpului spre moarte, adică a timpului asupra căruia ultimul cuvânt îl are moartea, autorizează în mod evident faptul că neființa e orizontul ființei și că, neaparținându-ne nouă înșine (ceea ce este esențial pentru tot ceea ce există în orizontul timpului, pentru toate cele a căror ființă e o ființă-în-devenire), aparținem în cele din urmă morții. Pe de altă parte, însă, bucuria de a fi nu este cu siguranță absentă din lume; și dacă timpul este elementul provizoriului, a ceea ce în mod fundamental nu se poate institui, el poate la fel de bine să adăpostească realitățile definitive care ni se prezintă atunci când e atins un „scop în sine": prietenia, iubirea, evlavia, frumusețea. Pentru că lumea nu tăgăduiește în întregul său sensul creației, timpul nu-l constrânge pe om la disperare. Chiar în ambiguitate, chiar atunci când distanța originară se transformă în depărtare, lumea nu este o absență a sensului. Introducerea conceputului de diferență reală ne permite în orice caz să precizăm, încă de la începutul travaliului teologic, locul și modul exact al experienței. Îi revine omului să fie prins între creație și lume, deopotrivă drept cel care poate aminti aici de originea sa și drept cel care omite să existe cu referire la această origine; drept cel pe care reaua-voință îl tarează „în mod radical" și drept cel care rămâne capabil de bunăvoință; drept cel pe care timpul îl îndreaptă spre moarte și drept cel pe care îl lasă să trăiască, nu numai pentru el însuși, ci și pentru Dumnezeu. În mod evident n-avem alt acces la creație decât lumea. Și chiar dacă trebuie să afirmăm împotriva oricărui deism că această lume este creată în mod continuu, că originea nu se reduce la început, trebuie să mărturisim că de fapt conceptul de *creatio continua* nu oferă nici un argument împotriva tezei noastre — devenirea-lume a creației e un fapt care precedă pentru noi orice conștiință, dar și un fapt de care orice conștiință este responsabilă. Lumea este singura noastră introducere în creație. Această introducere este problematică și ambiguă, pentru că creația nu este un alt nume al

lumii, întrucât ea este ceea ce omul a pierdut deja sau a uitat. Dar în spatele barărilor istorici, noi nu existăm în lume fără a ţine şi de conducerea creaţiei. Nici fiinţarea-în-lume, nici sfinţenia nu ne definesc în mod integral. Jocul dialectic al creaţiei şi al lumii e locul existenţei noastre. Creaţia şi lumea sunt pentru noi întrepătrunse.

42 „KOSMOS", „BIOS", „THANATOS": ISTORIA

Dispozitivul conceptual care trebuie să ne permită să gândim lumea în diferenţa ei faţă de creaţie este deci la locul lui şi, pentru tema noastră, e vorba în esenţă de relaţia timpului cu moartea, a lui *chronos* cu *thanatos*. Nu există viaţă decât pentru moarte? Ontic faptul este incontestabil: entropia e dată odată cu cosmosul şi guvernează fiinţa omului aşa cum guvernează fiinţa oricărui lucru. Nu există deci existenţă, adică dimensiune umană a vieţii, decât guvernată azi, la distanţă, de viitorul absolut al morţii? Ontologic însă faptul e mai problematic. Omul locuieşte lumea la umbra morţii. Dar lumea, aşa cum încercăm să-i tematizăm realitatea, nu este un mediu natural sau o structură ontică, nu este identică cu *physis*, ci este un sălaş făcut aproape în întregime de mâna omului, o ordine a lucrurilor derivând dintr-o uitare sau dintr-o negare a creaţiei. Moartea este din punct de vedere ontic o problemă fizică şi cosmică. Ontologic vorbind ea este o problemă mundană. Nu ne revine să intrăm aici în dezbaterile teologice suscitate de noţiunea de „păcat originar" sau de „păcat strămoşesc" În schimb, putem schiţa un răspuns la chestiunea controversată a legăturii întreţinute de păcat şi moarte. Sensul ontic al morţii, cum tocmai s-a spus, nu are semnificaţie teologică — nimic ontic nu are semnificaţie teologică. Umanitatea omului nu este aici în cauză, singurele în cauză sunt viaţa, în maxima ei generalitate, şi moartea, şi ea în maxima ei generalitate. Sensul ontologic al morţii, în schimb, nu e lipsit de încărcătură teologică. Moartea nu îi apare ontolo-

giei doar ca un fapt, ci şi ca un sens şi un nucleu de sens: c un ultim fapt care trece drept un ultim cuvânt. Trebuie să ne fie însă limpede faptul că această pretenţie eshatologică este propriul lumii (sau al istoriei), în măsura în care ele diferă de creaţie, şi că ea nu este simpla luare în seamă a legilor cosmice de către conştiinţă. Care ar fi semnificaţia ontologică a morţii dacă creaţia nu ar fi întunecată? Asupra a ceea ce ar fi putut să fie şi nu este nu putem cu siguranţă propune alt răspuns decât speculativ şi pieziş. Să spunem mai întâi că legătura actuală a timpului cu moartea (prezentul trăit ca fiinţare-spre-moarte) este de fapt, dar el nu reprezintă decât un mod al temporalizării, fără îndoială cel mai evident, dar nu singurul. Este inautentic oare să uităm că suntem muritori? Şi mai suntem oare muritori, din punct de vedere ontologic, existenţiel sau existenţial, dacă uităm că suntem muritori? Mari filozofi vor refuza să considere uitarea morţii drept o ratare. Nu că ar trebui să admitem împreună cu Spinoza că experienţa ne convinge, în fapt, în chip nemijlocit de eternitatea noastră[10] — aceasta înseamnă a evita ca prea facilă aporia timpului. Ci pentru că, în ciuda determinărilor lui trupeşti şi în ciuda agoniei care precede morţii, prezentul poate şi să facă abstracţie de viitorul pretins absolut reprezentat de moarte. Angoasa că murim nu ne suprimă fericirea că suntem. Şi dacă în umbra morţii prietenia şi iubirea sunt luate drept nefericirea noastră, contemplaţia estetică, de exemplu, pune în mod riguros moartea noastră între paranteze: *opera de artă este pentru ea însăşi propria ei eshatologie*, ea merită pe bună dreptate să primească în lume numele de *creaţie* şi nimeni nu se poate lăsa răpit de frumuseţea ei fără a se lăsa distras de la timpul său şi de la moartea[11] sa. *Bios* trimite la *thanatos* prin

[10] *Etica*, V, propoziţia XXIII, scolia.

[11] Nu sugerăm evident aici că *memento mori* şi în general reprezentarea morţii nu are un loc în artă. Şi moartea poate fi frumoasă şi arta o poate lua în stăpânire. Dar nimic nu infirmă aici statutul estetic al răpirii ca ruptură a lumii existenţei cotidiene; iar dacă moartea reprezentată îmi aminteşte de

necesitate ontică. Necesitatea ontologică a unei atari trimiteri este mai complexă. Primul nostru nume este acela de muritori. Dar spre deosebire de logica vieții, care este în toate momentele ei o logică a morții, logica existenței pune în joc amintirea și uitarea morții. În lumea care diferă în mod real de creație, sensul ontic și sensul ontologic al morții se intersectează: existența este pentru moarte așa cum este viața pentru moarte. Dar lumea este și urma creației: și atunci orice idee a unui primat hermeneutic al morții se lovește de rațiunile legământului ca de contradicția ei. Mărturia pe care lumea o dă creației, deci legământului, este cu siguranță precară. Opera de artă nu ne distrage perpetuu de la lumea vieții și a morții. Fericirea de a fi nu ne poate împiedica de a percepe viața noastră în totalitatea ei mundană închisă de moarte. Bucuria prezentă a relației e amenințată de un viitor care nu ne aparține și care condamnă empiric la anulare orice relație. Nici timpul pentru viață, nici timpul pentru moarte nu manifestă deci sensul univoc și distinct al diacroniei noastre. Lumea și istoria afectează moartea cu o ultimitate ontologică, dar nu pot interzice ca această ultimitate să fie contestată, nu ne pot împiedica să-i luăm ultimului fapt dreptul de a fi ultimul cuvânt. Nu ne e așadar interzis să ne gândim la o „lume" în care moartea nu ar mai avea decât un sens ontic, și ar fi despuiată de orice semnificație ontologică. Poate că o existență supralapsară [anterioară păcatului originar] s-ar reduce la aceasta: *la o relație* (cu celălalt om, cu Dumnezeu, cu sine) care *anulează orice pretenție a morții de a spune ce este omul.* Și poate am deține aici modul în care ceva cum este

---

propria mea ființare-spre-moarte, pot trăi și în uitarea cotidiană a morții mele. Această amintire se însoțește de un ocol: arta interpretează „realul" — și se poate ca funcția ei hermeneutică să crească proporțional cu funcția ei poetică —, dar nimeni nu accede la această interpretare dacă nu lasă totalitatea lumii să se concentreze asupra operei de artă. Și pentru ca opera de artă să fie recunoscută ca atare, trebuie să punem în paranteze lumea vieții, timpul unei percepții și al unei judecăți.

originea poate fi reîmpropriat în istorie. — Va trebui să revenim la aceasta. Dar nimeni în istorie nu aboleşte moartea.

4.3 Statutul teologic al facticităţii

Teologia e ştiinţa definitivului, şi ceea ce se întâmplă în elementul timpului este în chip esenţial legat de provizoriu. Provizoriul poate adăposti un sens definitiv: aporia spirituală a temporalităţii e tocmai incoaţia paradoxală a definitivului — a ceea ce ar merita să rămână — în provizoriu. Provizoriul poate fi şi tranzitoriul prin excelenţă, ceea ce nu beneficiază de nici un statut eshatologic, care nu face apel la nici o eshatologie şi pe care realităţile ultime, oricare ar fi ele, îl judecă şi nu şi-l integrează. Toate acestea înseamnă în orice caz că facticitatea cheamă o interpretare, şi încă o interpretare teologică, cu atât mai urgent cu cât împletirea creaţiei şi a lumii ne interzice să disociem realităţi pur seculare de realităţi pur teologice. Faptul primordial, sau orizontul oricărui fapt, e constituit pentru om de fiinţarea-sa-în-lume. Lumea este primul dat şi perceput; iar prezenţa noastră în lume trebuie să fie prima gândită. O atare gândire îşi are topografia sa filozofică. Dar aici e important să măsurăm mizele teologice ale unei hermeneutici a facticităţii. Ideea nu este nouă. Proiectul filozofic este heideggerian, şi n-a trebuit să aşteptăm prea mult timp după publicarea lui *Sein und Zeit* în 1927 pentru ca Bultmann să propună lectura teologică a lui Heidegger, sau mai degrabă o interpretare teologică a ceea ce filozofia a gândit atât de târziu, mundanitatea omului. Aportul propriu al lui Bultmann nu trebuie examinat aici: să ne mulţumim să arătăm convenienţa unei atari interpretări. Într-adevăr, teologic vorbind, lumea e o problemă dintr-un motiv distinct al problematicului ei filozofic. Hermeneutica filozofică a facticităţii se izbeşte de lume ca de un orizont ultim, netransgresabil. Lumea este acel ceva dincolo de care nu există nimic; ea măsoară orice prezenţă în ultimă instanţă. Or teologia dis-

cerne o structură dialectică acolo unde filozofia nu sesizează decât o identitate — dialectica lumii şi a creaţiei este la obârşia oricărei lecturi teologice a ceea ce este de fapt. Sensul teologic al faptului nu este sensul său filozofic. Dacă facticitatea este filozofic vorbind o problemă — întrucât a o gândi înseamnă în fond a gândi totul şi întrucât ea constituie solicitarea majoră adresată raţiunii —, statutul său însuşi nu este filozofic vorbind o problemă, întrucât lumea şi prezenţa noastră în lume sunt orizontul necriticabil al oricărui fapt, şi e de ajuns să remarcăm tautologic că ceea ce este de fapt este de fapt. Ce se întâmplă în schimb atunci când fundamentul experienţei şi locul interpretării nu mai sunt identitatea paşnică şi tautologică a lumii cu lumea, ci jocul lumii care întunecă creaţia şi cel al creaţiei ce transpare în lume ca urmă? Facticitatea apare atunci ca lovită de o ambiguitate pe care interpretarea nu o poate risipi. Omul nu există „în" legământ aşa cum există în „lume": legământul nu este o „realitate" obiectivă, faptul de a-fi-în nu beneficiază aici de nici o univocitate. Utilizarea aceleiaşi prepoziţii „în" nu este însă un factor de echivoc. Într-adevăr, legământul îşi are locul său care este creaţia. Şi chiar şi atunci când nu e vorba de un loc pentru oferirea coordonatelor căruia e de ajuns spaţio-temporalitatea, legământul reia pe contul său, în ordinea sa, ceea ce se joacă în lume: se propune în fapt ca un mod fundamental, autentic, al unei prezenţe pentru sine însuşi, pentru Dumnezeu, pentru fiinţe şi lucruri. Un asemenea mod de a fi va trebui întotdeauna înţeles în termeni de transgresiune: existenţa în legământ e o retragere în afara lumii. Problema este însă că o atare transgresiune aparţine ea însăşi economiei a ceea ce este de fapt: de fapt omul e prins între creaţie şi lume. E posibil să gândim lumea în diferenţa ei pură faţă de creaţie. Dar aşa cum cel care nu dispune decât de unul din termenii unei dialectici nu dispune în fapt de nimic, tot aşa nu ne este dat să nu locuim decât lumea sau să nu fim cetăţeni decât ai creaţiei. Potrivit cărţii *Facerii* lumea se naşte odată

cu suspiciunea pe care omul o face să apese asupra unui creator a cărui bunăvoință o pune la îndoială și odată cu violența unui frate care-și ucide fratele[12]. Dar „lumea" așa cum este ea de fapt, adică jocul dialectic al lumii și al creației, amintește de originea ei chiar atunci când el o uită. Ce anume e de fapt? Angoasa, dar și bucuria; violența, dar și prietenia și iubirea; idolatria, dar și evlavia adevărată. Credem că am înțeles ce e cu lumea — dar punem în lucru și o hermeneutică a creației. Vrem să gândim ceea ce este cazul aici și acum — și ceea ce se întâmplă aici și acum dovedește în același timp că omul s-a îndepărtat de originea sa și că persistă în a da mărturie despre ea. De aceea nu ne putem baza pe facticitate pentru a interpreta facticitatea, fiindcă aceasta ni se sustrage de îndată ce încercăm teologic să o privim ca atare. Creația e inaccesibilă în afara lumii în care transpare. Lumea însăși este de negândit teologic dacă nu scoatem memoria creației în mijlocul oricărei negări a creației. Originarul se arcuiește fără îndoială asupra a ceea ce este de fapt — dar nu lasă să fie recunoscut în aceasta. Desigur, originea nu este nicăieri disponibilă. Ceea ce interpretăm drept urmă și amintire a creației poate fi interpretat și ca proprietate a lumii și a ființării-noastre-în-lume; ceea ce se manifestă aici și acum poate să fie suficient lui însuși și să fie suficient propriei sale interpretări. Dar, în ciuda nondisponibilității originii, e la fel de imposibil pentru teologic, care trăiește din această imposibilitate, să nu distingă creația de lume pe cât îi este filozofic imposibil să ajungă la o atare distincție. Care este statutul teologic al facticității? Sugerăm că ea cheamă o interpretare propriu-zis *diacritică*, care încearcă să discearnă fidelitatea față de origine și bararea originii. Niciodată o atare interpretare nu va putea fi încheiată. Creația va trimite întotdeauna spre lumea în care înflorește, lumea va trimite întotdeauna spre creația pe care ca o face opacă chiar atunci când o lasă să fie, jocul dialectic

[12] *Facerea* 3, 1–18 și 4, 3–8.

al uneia şi al alteia n-ar putea fi întrerupt decât într-un mod strict eshatologic. Să ne fie de ajuns aici faptul de a fi formulat dreptul şi necesitatea teologică a unei atari interpretări.

44 Despre neliniște

Temporalizarea e un act de prezență, iar confecționarea unui prezent implică coprezența unui trecut şi a unui viitor. Această schemă e universal valabilă, în măsura în care există conştiință şi ceva de care aceasta să fie conştientă; ea nu spune dinainte despre ce anume există prezent, despre ce anume există reamintit şi despre lucrul spre care se tinde. E vorba aici în mod indistinct de prezența pentru sine, de prezența pentru lucruri, de prezența pentru celălalt om, chiar de prezența pentru Absolut. Ni se spune, pe de altă parte (este vorba de primul, şi cu siguranță ultimul, dintre corectivele aduse Heidegger teoriei husserliene), că ființarea care există în orizontul timpului — omul — este în chip esențial o ființă a *grijii:* a exista este a fi înainte de sine, a fi preocupat în mijlocul a ceea ce este de ceea ce nu este încă, a depăşi măsurile prezenței prezente pentru sine, a se preceda, a lăsa viitorul să preocupe şi să învestească prezentul. Aceasta este modalitatea nativă a ființării-noastre-în-lume. Am stabilit însă că fundamentul nu este în ultimă instanță faptul de a-fi-în, ci faptul de a fi *între* al celui care trăieşte în tensiunea lumii şi a creației — existența prinsă între creație şi lume, şi care dovedeşte în acelaşi timp existența uneia şi a celeilalte, n-ar dovedi oare această situație printr-un mod propriu al temporalității? Cum se desfăşoară deci timpul, dacă diferența reală a creației şi a lumii e ultimul secret teologic al experienței? Vom da numele de *neliniște* modului în care timpul se constituie „în amonte" de lume, „în legământ", „în memorie a creației" etc. Şi vom distinge cu atenție neliniştea (eshatologică) şi grija (ontologică/istorică) — chiar atunci când afirmam atotputernicia grijii în temporalizare. Conştiințe neliniştită nu este

mai puțin îngrijorată; prezentul ei este în mod esențial dezechilibrat, sensul îi vine în avans de la ceea ce nu e încă prezent. Originalitatea ei este însă că preocuparea ei nu este pe măsura lumii: vom spune că ea sancționează punerea în cauză a rațiunilor istorice de către rațiunile eshatologice. Dacă mă îngrijorez de multe lucruri, iar în ele de ceea ce sunt, nu mă neliniștesc în sens strict decât de Dumnezeu (nominal sau anonim): conceptul de neliniște este teologic și teocentric. Fără îndoială, faptul de a-fi-creat nu constă numai în a ne interesa de Dumnezeu și de ceea ce vrea să spună numele lui Dumnezeu. A ne interesa de Dumnezeu, pe de altă parte, poate fi un gest ambiguu: cine spune că acest interes nu este idolatru, că el nu este prins integral în procesul în care creația devine lume? În fața unei obiecții juste putem garanta cel puțin neliniștii singura puritate pe care o poate garanta gândirea: puritatea conceptuală. Teoria poate scoate grija în afara jocului, poate afirma că jocul său face parte dintr-o dimensiune nonteologică a facticității. Dar ea știe că grija nu încetează pentru aceasta să domnească asupra experienței: extazul pur care ar nega orice adseitate și orice preocupare de sine prin sine n-ar fi faptul omului în istorie, el rămâne o limită a experienței, despre care putem vorbi și pe care trebuie să încercăm să o gândim, dar pe care rațiunile noastre nu se pot mândri că o instituie mai mult decât pot pretinde descrierile noastre să o identifice în țesutul cotidian al experienței. Neliniștea, care nu-și poate găsi alinarea — odihna sa — decât numai în Dumnezeu[13], trebuie să ne permită totuși să gândim atestarea scrupuloasă de către om a esenței sale create. Această atestare rămâne însă prinsă în urzeala lumii; ea va ascunde așadar întotdeauna o fidelitate față de economia mundană a temporalizării — nu există două timpuri, unul pentru imanența și ființarea-în-lume, celălalt pentru transcendența și ființarea-în-fața-lui-Dumnezeu. Dar în raport cu

[13] Cf. AUGUSTIN, *Confesiuni*, incipit.

ultimele instanțe ale temporalizării, neliniștea va avea drep proprietate paradoxală faptul de a se întemeia pe o uitar sau pe o transgresiune: uitarea morții sau punerea într paranteze a ființării-spre-moarte. Mă îngrijorez de mine și în ultimă instanță, mă îngrijorez de moartea mea. În schimb preocuparea de Absolut face să mă preced pe mine însumi în așa fel, încât aici mă plasez într-un anume fel deja dincolo de propria mea moarte, adică îi refuz orice semnificație eshatologică. Neliniștea înnebunește așadar grija dovedind, nu că nu este atotprezentă, ci măcar că nu este înzestrată cu nici o ultimitate. Neliniștea vrea ultimul cuvânt, adică Absolutul. Dar ea dorește eternul sub condiția timpului. Timpul trăit în legământ, și în mod central în dorința de Dumnezeu, nu este deci o împăcare eshatologică și prezența în fine suficientă a prezentului —, el nu este decât dereglarea generalizată a oricărei logici doar temporale. „Pacea", prezența pe care nimic exterior nu o preocupă, pe care nimic nu o scoate afară din ea însăși, n-ar putea fi atinsă în orizontul lumii decât schițat și prin anticipare. Faptul de a fi trăită în umbra morții este esențial pentru grijă. Să fie oare pentru aceea grija modul primordial al ființei noastre? Neliniștea descalifică această ipoteză și se califică în exact aceeași măsură pentru a da mărturie de mișcarea originară a vieții. Ea este secretul creat al vieții; e stilul temporal al creaturalității noastre. Ca și conștiința îngrijorată care este reversul său, conștiința neliniștită este în avans în raport cu ea însăși. Dar ea nu se precede pentru a aborda totalitatea ființei sale așa cum o delimitează moartea — ea se precede pentru a rupe închiderea timpului care merge spre moarte.

45 GRIJA REIZBUCNIND PESTE NELINIȘTE

Sensul neliniștii este eshatologic, iar statutul său este cel precar al definitivului ce transpare în mod enigmatic în provizoriu: ea nu trăiește decât din dorința unui sfârșit care să rupă cu logica realităților provizorii și care refuză ca

moartea să fie unica figură sigură a definitivului. Neliniștea rămâne totuși faptul, sau actul, sau afectul unei conștiințe pierdute în lume și istorie, și care nu risipește grija și angoasa în actul în care descalifică orice eshatologie pe măsura angoasei și grijii. În mod evident nu este de ajuns să fi luat măsura grijii și să fi constatat că neliniștea o excelează: trebuie și consimțit la facticitate și recunoscut prin aceasta că nici o conștiință nu încetează vreodată să fie legată de grijă — nicăieri neliniștea nu instituie *eschaton*-ul, nici măcar o pură dorință a realităților eshatologice. Nu ne va mira deci faptul că grija nu doar supraviețuiește neliniștii, ci și reizbucnește peste ea. Absolutul mă neliniștește astăzi interzicându-mi ca pacea și satisfacția definitive să aibă în lume un loc la fel de real pe cât de reală e lumea, și instaurând o preocupare care este o relație cu un altul decât mine. În acest fel, ea nu este o modalitate a grijii; distanța sa în raport cu grija nu este doar cea a eshatologiei în raport cu istoria, ci mai mult încă este cea a ființei în relație, în raport cu ființa-împreună-cu-sine, cu adseitatea. Problema hermeneutică a neliniștii zace însă în amestecul empiric al unuia și al celuilalt. Avem poate dreptate să protestăm cu privire la puritatea intențiilor noastre și să afirmăm că nu ne interesăm de Dumnezeu așa cum, de exemplu, ne facem griji cu privire la ce va fi ziua noastră de mâine. Neliniștea nu este numele pios al grijii. Dar grija noastră de noi înșine (expresia este de altfel tautologică: orice grijă este în mod fundamental grijă de sine) rămâne chiar și atunci când ne lăsăm neliniștiți de Absolut, și se poate chiar ca neliniștea să reveleze grija ei înseși. — Într-adevăr, în relația cu altul decât sine eul învață că adseitatea nu se poate aboli; și atunci când acest altul este Absolutul în persoană, grija, ca esență a adseității, se prezintă cu fața descoperită: cel pe care-l preocupă Absolutul știe mai bine decât oricine că grija e urzeala prezenței sale pe lume și pentru el însuși, fiindcă încearcă mai mult decât oricine să scoată grija în afara jocului.

Prezentul — prezența lumii și prezența noastră pe lume — nu ar putea în orice caz să ne mulțumească: intruziunea neliniștii în mijlocul lumii interzice acest lucru. Să adăugăm că aici ca și acolo, în grijă ca și în neliniște, nu e vorba numai de viitor, ci de un viitor absolut. Dumnezeu și moartea pun în mod solidar problema acestui viitor. Așadar, atunci când emergența neliniștii manifestă faptul că ultimul nostru cuvânt, dacă vreodată e să fie rostit despre noi un ultim cuvânt, nu este pe măsura timpului nostru, ea manifestă și priza grijii asupra oricărui prezent, angoasa ridicată de moartea noastră, și formal vorbind interesul pentru sine ascuns sub orice interes pentru altul decât sine. Nu este surprinzător ca animalul care se știe muritor este și cel pe care îl preocupă Absolutul: critica prezentului pornind de la o eshatologie își are cazul său pur și într-o situație și în cealaltă. Celui care se precede pe el însuși prin grija de el însuși moartea nu întârzie să-i apară drept ceea ce preocupă orice prezent și măsoară orice viitor. Pe de altă parte, celui pentru care ziua de mâine investește ziua de azi, Absolutul nu poate să nu-i ofere punerea în cauză a oricărui viitor relativ, a oricărui avans luat asupra sa și pe care îl guvernează în ultimă instanță ființarea-spre-moarte, și de asemenea a oricărei preocupări care ar putea face loc unui divertisment. E oare posibil să existăm eshatologic în umbra morții? E oare posibil să accedem la o *negrijă* care să pună între paranteze drumul nostru spre moarte și să nu lase pregnanță existențială decât dorinței noastre de Dumnezeu? În sensul său tare și definitiv, neliniștea poate însemna toate acestea. Aici și acum, ea e solidară cu grija — așa cum grija e solidară cu grijile care distrag conștiința de la cunoașterea mortalității sale. Nu este nici o mirare: omul e prins între creație și lume și dovedește aceasta în orice gest pe care-l supunem unei interpretări teologice. Negrija este oare atunci fără loc în lume, decât numai ca mod degradat al existenței, ca incapacitate de ajunge la grijă, ca divertisment? Conceptul său trece dincolo de grijă, sau regre-

scază dincoace de el. Vom răspunde mai târziu notând că neliniștea, *amerimnia*, este chiar conceptul organizator al unei hristologii a timpului (§ 75–77, 91). Să lăsăm întrebarea să rezoneze. Înainte de a încerca să răspundem, se cuvine în orice caz să știm că neliniștea care depășește limitele lumii este în orice caz o modalitate, problematică, dar incontestabilă, a ființării-noastre-în-lume. Astfel raportul neliniștii cu grija este unul dialectic: nu e sigur că am putea avea grijă fără neliniște, pentru că ființării-noastre-în-lume îi aparține în fapt transgresarea limitelor lumii; și nu putem avea neliniște fără grijă, fiindcă orice transgresare a liniștilor lumii ne confirmă încă o dată în ființarea-noastră-în-lume.

46 Aporia teologică a temporalității

E cu neputință pentru om să locuiască într-un prezent pur, și îi este la fel de imposibil să pună între paranteze legătura diacroniei sale cu corpul și moartea sa. Aporia filozofică a temporalității stătea în excesul a ceea ce pune în joc timpul în raport cu condițiile acestei mize. Putem de acum înainte să dublăm această aporie cu o a doua, propriu-zis teologică, și care stă în coexistența dialectică a grijii și a neliniștii, adică în interdicția teoretică și practică pusă neliniștii de a instaura o îngrijorare. Legământul nu aboleşte timpul, ci se prezintă dimpotrivă ca o formă a timpului, drept forma cea mai umană a temporalității, dar fără hiat în raport cu formele lui native și cotidiene. El nu aboleşte așadar, prin imposibil, modalitățile transcendentale după care e trăit tot timpul. Astfel regimul teologic al temporalizării include în același timp o contradicție și o conformare. Există contradicție, în măsura în care neliniștea trece de măsurile grijii, fără a face însă dovada empirică a drepturilor sale. Există însă confirmare căci, dacă la rigoare marchează o regresie în afara lumii spre creație, legământul nu este o fugă în afara timpului, ci un acces la sensul său originar. Înlănțuirea grijii și a neliniștii reproduce așadar în

ordinea sa înlănțuirea creației și a lumii și pretinde o hermeneutică asemănătoare. Nu mai mult decât ne este disponibilă creația, esența creată a timpului nu este un dat evident al experienței. Gândirea sa nu încetează să fie însă indispensabilă: și ea se sprijină pe destule date piezișe ale experienței, neliniștea este suficient de reală în conștiința care o atestă, pentru ca aporia teologică a temporalității să nu fie o pseudoproblemă. Legământul e forma unui timp al cărui ultim orizont este Absolutul lui Dumnezeu și nu moartea, și în care neliniștea pune conștiința în raport cu acest orizont. El rupe astfel bucla care, în grijă, permite viitorului să învestească prezentul, dar nu proiectează prezentul asupra viitorului decât pentru a lăsa mai bine conștiința în compania ei însăși, a proiectelor sale, a așteptărilor sau spaimelor sale. Dar o face în interiorul ambiguității fundamentale care e propriul lumii ce diferă în mod real de creație, și în care totuși creația are „loc" E posibil să existăm „în" legământ, și printre alte dovezi care există, e una aproape experimentală: omul se poate ruga. Făcând aceasta, omul va exista la un mod eshatologic: rugăciunea sa nu este pe măsura ființării-sale-în-lume. Dar așa cum timpul rugăciunii este și acest timp pe care îl preocupă orice grijă chiar atunci când credem că am exclus-o, tot așa despre legământul dintre Dumnezeu și om nu e dată nici o mărturie care să nu dovedească și existența lumii și să nu fie de fapt supusă măsurilor ei. În numele neliniștii care pune stăpânire pe el, timpul afirmă dimensiunea eshatologică a existenței, legătura omului cu realitățile definitive. Dar această afirmație nu risipește nici preocuparea de sine prin sine, nici umbra morții așezată pe orice prezent. Există deci o aporie. Și aici timpul nostru pune în cauză mai mult decât lumea noastră. Or lumea nu încetează să fie locul experiențial și condiția sensului. Neliniștea nu este o funcție a grijii. Nici teoria, nici experiența nu pot să împiedice însă ca omul să existe, nu cu adevărat în grijă sau în neliniște, ci între neliniște și grijă.

Dumnezeu şi moartea nu se numără împreună — şi, totuşi, dăruirea de sens eshatologic al cărei loc este relaţia cu Dumnezeu se loveşte de eshatologia empirică reprezentată de moarte ca şi cum ar exista alternativă la ea. Moartea stă deja între celălalt om şi mine pentru a declara interminabilă lucrarea interpersonalităţii, pentru a supune orice luare de cunoştinţă unei necunoaşteri încă mai mari (şi care va avea ultimul cuvânt), pentru a face nefericită experienţa timpului pe care o am. În mod analog, ce e o transcendenţă spre Dumnezeu, o dorinţă de Dumnezeu care e trăită (şi nu cunoaştem alta...) sub ameninţarea morţii? Dorinţa nu este desigur identificabilă cu obiectul care poate sau ar putea să o satisfacă, nu este o desfătare. Şi, la acest punct, puţin contează că moartea mea îl menţine la distanţă de mine pe Dumnezeu, celălalt om, un ideal sau chiar un lucru: ca atare, dorinţa este în mod necesar frustrată la final, prezenţa ei dovedeşte, pe de o parte, o anumită absenţă a ceea ce este dorit, moartea în fine ne învaţă că nonposesiunea (de sine ca şi de ceea ce nu este sine) are totdeauna dreptate asupra posesiunii, cu alte cuvinte că penuria, sau sărăcia, e trăsătura fundamentală a ceea ce suntem. De ce să privilegiem între dorinţe deci frustrarea unei dorinţe, cea al cărei capăt e Absolutul? Pentru a răspunde am putea face apel la incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, şi prin ea la o cerere a unui infinit; conform aporiei filozofice a temporalităţii, Absolutul nu ne este accesibil (în orice mod am înţelege aici realitatea „accesului") în timp, decât cerând mai mult decât timpul; şi o relaţie cu Dumnezeu pe care moartea ar limita-o fără drept de apel ar sancţiona un atare primat al neîmplinirii, încât orice sens ar risca să se piardă. Să încercăm aici să răspundem teologic, întemeindu-ne deci pe jocul creaţiei şi al lumii. Între Dumnezeu şi mine, moartea mea mă hărăzeşte provizoriului sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, se propune ea însăşi drept singura faţă sigură a

definitivului. Eu care voi muri pot foarte bine exista astăzi în legământ, pot lăsa Absolutul să neliniştească prezentul meu, pot muta grija atât cât se poate face. Evident însă, un acces la Dumnezeu pe care-l condiţionează timpul şi corpul nu va înceta să împingă la paroxismul lor contrarietăţile experienţei. Oricum ar sta lucrurile cu noţiunea unei desfătări definitive de proximitatea lui Dumnezeu (ne putem îndoi de faptul că ea nu va anula incomprehensibilitatea lui Dumnezeu şi nu va putea îmbrăca probabil decât forma unui extaz veşnic), dorinţa prezentă a unei atari proximităţi dovedeşte o distanţă mai mare decât orice prezenţă. Chiar şi pentru a împlini relaţia mea cu prietenul sau cu iubita, ar fi nevoie de mai mult timp decât e la dispoziţia mea, sau de mai mult decât de timp — e o constatare în acelaşi timp adevărată şi plată. Nu pot contesta însă că aici şi acum prietenul şi iubita sunt în faţa mea, la îndemâna vocii şi prezenţei mele, deja cunoscuţi, prezenţi poate până la saţietate. Dumnezeu însă nu e prezent până la saţietate. Putem să-l numim absent, sau prezent într-un sens care n-are analogie: ecleziologia şi teologia sacramentelor sau Sfintelor Taine ne vor furniza, dacă vom dori, o teorie a prezenţei sale, şi aceasta poate fi afirmată înainte chiar ca teologia să o organizeze. Într-un mod deloc întâmplător, prezenţa are însă drept model (dar nu drept caz exclusiv) sacramentalitatea. Sacramentul poate fi definit ca loc al *eschaton*-ului în istorie. E o prezenţă locuită de o distanţă pe care nu poate, nici nu pretinde să o umple: distanţa lui *sacramentum* (care este în mâinile omului) în raport cu *res* (care scapă oricărei alte prize decât cea pe care o îngăduie). Sacramentul dovedeşte existenţa lumii — este în chip esenţial o realitate provizorie, o merinde de drum. Dovedeşte şi că istoria poate face loc la mai mult decât deţine măsura: deschide provizoriul definitivului. Aici şi acum, aşadar, prezenţa lui Dumnezeu este poate fericitoare, şi dorinţa satisfăcută. Şi trebuie să stabilim, pe de altă parte, că în precaritatea preocupărilor lumeşti inaugurează o ordine de experienţă care excedează lumea.

Dar nu ne va fi permis să trecem sub tăcere problema unei atari incoaţii: ea este în fapt permisă chiar de ceea ce o va anula, de medierea timpului, a corpului, în cele din urmă a morţii. Moartea mea trece aşadar între Dumnezeu şi mine. Absolutul nu ne preocupă şi nu ne neliniştește aşadar la distanţă de lume, ci chiar sub condiţia lumii. Păstrându-şi întru totul realitatea ontică, moartea ar putea să nu mai fie ceea ce aboleşte relaţia şi să nu fie decât o etapă în istoria relaţiei. Negaţie ontică şi negaţie ontologică se redescoperă totuşi, fără a impune prejudecata unei incoruptibilităţi esenţiale poate spiritului, dar al cărei concept nu implică însă că spiritul nu trebuie şi el să moară. Cine există în faţa lui Dumnezeu, sau în dorinţa lui Dumnezeu, atestă faptul că e creat. Dar lumea este locul acestei atestări. Şi devenirea-lume a creaţiei nu lasă nici o experienţă intactă.

48 Dumnezeu între moartea mea şi mine

Moartea este ontologic de neuitat, şi este de neuitat şi teologic. Trebuie oare pentru aceasta să sancţionăm o victorie a grijii asupra neliniştii şi să reprezinte oare amintirea morţii noastre o funcţie principală a instanţei teologice? În alţi termeni, jocul prezent al creaţiei şi al lumii nu lasă oare loc unei speranţe sau unei speranţe care să poată intra în mod raţional în constituţia prezentului? Pentru a răspunde sistematic acestei întrebări e nevoie de mai multă teologie decât avem la dispoziţie în acest stadiu al cercetării. Dar încă de acum ne putem întreba în cunoştinţă de cauză dacă este o uitare licită a morţii, care nu marchează în interiorul teologiei şi al experienţei de care aceasta dă seama (şi pe care o guvernează în schimb) un eşec şi o întoarcere la divertismentul conştiinţei care vrea să-şi ascundă în mod naiv faptul că e muritoare. Un singur răspuns este probabil acceptabil, şi el constă în a invoca, dacă nu o negrijă pe care neliniştea nu este de ajuns pentru a o institui, cel puţin un anume primat teologic al prezentului — o temporalizare al

cărei focar e prezentul, atunci când adăposteşte o dorinţă de Dumnezeu care este în mod identic o prezenţă pentru Dumnezeu. Putem să ne preocupăm în acelaşi timp de Dumnezeu şi de moartea noastră, şi ne dovedim astfel abilitatea de a discerne mizele fundamentale ale experienţei. Şi chiar rugăciunea noastră conţine amintirea publică a mortalităţii noastre: „acum şi în ceasul morţii noastre" Aşa fiind, în rugăciune e vorba de a afirma nu numai o vocaţie eshatologică, ci şi realizarea ei anticipată pretutindeni unde omul există în faţa lui Dumnezeu şi pune între paranteze fiinţarea-sa-în-lume. Şi pe această bază, şi numai pe această bază, Dumnezeu survine între moartea mea şi mine pentru a-i lua acesteia pretenţiile sale eshatologice. Moartea nu-şi pierde prin aceasta semnificaţia ei ontologică: ea este pusă poate între paranteze, dar nu poate fi abolită, nici în teorie, nici în experienţă; ceea ce este în orizontul timpului nu se poate sustrage orizontului morţii. Vom descoperi în schimb că semnificaţia ontologică şi semnificaţia teologică nu se acoperă, şi moartea poate fi supusă unei marginalizări teoretice în sânul teologiei. Ar fi paradoxal — şi, mai mult, fals — să afirmăm că numai necredinciosul se poate preocupa de moartea sa. Dar ar fi cel puţin paradoxal să afirmăm că şi credinciosul se poate preocupa mai întâi de prezentul său, iar aceasta fără a face dreptate divertismentului. Se cunosc reproşurile făcute de Heidegger unei temporalizări în care ar fi prezentul: ea ar fi „vulgară", ar fi vorba aici de un timp plat sau aplatizat. Timpul s-ar desfăşura autentic plecând de la viitor — adică, în fapt, plecând de la viitorul empiric absolut, şi ontologic absolut, reprezentat de moartea noastră. Or ceea ce e valabil (poate) din punct de vedere filozofic, nu e valabil teologic. Viitorul care se arcuieşte deasupra prezentului nu este altul, în fapt, decât *eschaton*-ul care se arcuieşte asupra timpului. Această arcuire nu este desigur o contestare abstractă a timpului de către eternitate: ştim teologic că el se organizează în gesturile concrete ale unei memorii. Dar rămâne faptul că, permiţând constituirea

timpului ca dorință de Dumnezeu și extaz spre Dumnezeu, deci ca prezență pentru Dumnezeu, logica realităților definitive dă dreptul unei „prezențe a prezentului" care nu e un timp sărăcit. Nu există desigur prezent pur, ceea ce e valabil și teologic, după ce a fost valabil filozofic. Prezența lui Dumnezeu și pentru Dumnezeu introduce în prezent postulatul unui viitor absolut al cărui stăpân și probabil donator e numai Dumnezeu: prezența este protensie. Sau, nimeni nu se ocupă de Dumnezeu — or experimental, nimeni nu se roagă — fără a-și aminti trecutului său chiar atunci când se prezintă Absolutului: prezența are dimensiunea sa retențională. Totuși omul se preocupă de Dumnezeu între timp. Rugăciunea sa scoate lumea în afara jocului, rupe cu modurile (cu siguranță autentice, dar în mod sigur preteologice) ale timpului constituit plecând de la început și de la sfârșit. Desigur noi încercăm să ne rugăm în lume, iar cel care încearcă aceasta va dovedi întotdeauna că e o ființă de carne și de timp, învestită de trecutul său și de viitorul său. Pe fondul celor mai bogate figuri ale temporalității determinate ca ființare-în-lume și ca ființare-spre-moarte, timpul ia însă (și) formă ca act pur de prezență. Dumnezeu nu intervine între moartea mea și mine pentru a-i lua prezentului măsurile transcendentale pe care i le impune lumea: teologia timpului nu este altceva decât ontologia sa. El intervine însă în el: în fapt, doar prin harul acestei prezențe, prezentul poate purta în mod valid toată povara timpului; și îi poate fi atribuită un fel de plenitudine.

49 Eternitatea gândită pornind de la timp: inadecvarea modelelor

Între creație și lume, omul nu este fără Dumnezeu în timp. Dimpotrivă: temporalitatea și prezența lui Dumnezeu și pentru Dumnezeu se întreține în mod coerent sub toată ambiguitatea care constituie ființa noastră pentru a compune o

figură inteligibilă a experienței. Dar dacă poate fi legitim să punem moartea între paranteze pentru a elibera un timp prezent, al cărui sens ea nu-l mai deține, urmează oare de aici că timpul ar putea reprezenta ca atare, în dimensiunea lui teologică, elementul definitivului? O bună parte a tradiției filozofice și aproape toată (dar nu toată) tradiția teologică au negat această sugestie și au încercat să producă conceptul unei eternități pentru om. Omul, se va spune, își depășește temporalitatea într-un mod încă mai radical decât depășește jocul ființării-spre-moarte; nu numai Dumnezeu se interpune acum între om și moartea sa, ci și moartea (care va veni evident la momentul ei) este întreruperea vieții fără a fi și cea a existenței; nu vom putea interpreta deci timpul decât ca incoația mundană a unei eternități. Or (și chiar dacă trebuie să admitem teza potrivit căreia nimic nu este în lume decât la modul începutului) ce discontinuitate și ce continuitate se poate stabili atunci între timp (și chiar timpul în regimul său teologic) și o eternitate omului? Cum anume să gândim o durată pură a spiritului abstras din trupul său și din lumea sa? Și cum anume să gândim aceasta, atunci când am interpretat ca esențial reportul eului cu timpul, cu corpul și cu lumea? Ne îndoim că locul pur unde se manifestă aici continuitatea și discontinuitatea va fi unul hristologic. Într-adevăr, de la hristologie învățăm că există într-un anume fel loc pentru timp în Dumnezeu. Și mai învățăm aici, pe de o parte, că timpul uman al lui Dumnezeu este, înainte de Paște, o durată mundană și trupească și, pe de altă parte, că la Paște el este asumat în Dumnezeu fără lume — timpul lui Dumnezeu supraviețuiește ființării-sale-în-lume. Dar înainte de hristologie se cuvine să înaintăm cu prudență. Dacă omul trebuie să postexiste morții sale, deci ființării-sale-în-lume, atunci trebuie ca eternitatea sa, timpul său în-afara-lumii, să nu fie ceva abstras din timpul său mundan: pe de o parte, pentru că timpul nostru și corpul nostru decid astăzi ceea ce suntem, ipseitatea noastră; pe de altă parte, pentru că provizoriul judecă încă de astăzi

asupra definitivului, în măsura în care timpul ce ne conduce spre moarte adăposteşte cu adevărat gesturile şi modurile de a fi care nu sunt pe măsura lumii, ci a creaţiei. De la timpul mundan la timpul în-afara-lumii ar trebui să existe continuitate. Dar această afirmaţie nu e de ajuns pentru a rezolva întreaga problemă, căci noi înşine nu putem gândi această continuitate decât plecând de la totalitatea fenomenologică a lumii. Timpul e ceea ce ne este cel mai familiar, şi despre eternitate vorbim prin ipoteză, iar nu din experienţă: chiar clipa cea mai privilegiată, chiar prezentul cel mai plin de transcendenţă, nu e o irupţie a eternului în temporal, şi nu ar putea fi interpretată fără nonsens ca atare. Cum să nu gândim eternitatea plecând de la timp? Şi cum să nu gândim timpul plecând doar de la lume? Ştim desigur că am avea nevoie mai mult decât de timpul pe care-l sancţionează moartea noastră pentru a dezlega aporia filozofică pe care o pune acest timp, şi că relaţia noastră cu Dumnezeu, instaurată în fapt într-un neloc mundan, desface deja legăturile timpului şi ale fiinţării-spre-moarte. Dar din ceea ce putem gândi nu rezultă că am putea şi reprezenta, fiindcă aici gândim indisponibilul prin excelenţă care aparţine poate esenţei noastre, dar asupra căruia nu putem pune mâna aşa cum punem mâna pe tot ceea ce ne este dat între naşterea noastră şi moartea noastră. Fără a marca limita absolută a ceea ce poate fi gândit, moartea marchează cu siguranţă limita oricărei gândiri reprezentative. E întotdeauna dificil să gândim fără ajutorul reprezentării, fără imagini. Trebuie totuşi să procedăm la aceasta. Ceea ce învaţă omul în timpul său despre realităţile definitive nu este nici inefabil, nici necomunicabil: creaţia nu este integral întunecată de lume. Eternitatea omului nu poate fi gândită decât plecând de la timpul său, şi fără a o gândi astfel am risca să nu mai gândim deloc. Dar ceea ce se gândeşte plecând de la timp se gândeşte şi plecând de la lume, întrucât lumea meditează orice acces la creaţie. Trebuie spus aşadar atât că timpul omului contrazice posibila sa eternitate, cât şi că o inaugurează.

Ceea ce trebuie evitat să tematizăm este deci eternizarea contradictorie a provizoriului. Un timp (mundan) întins la infinit, într-adevăr, n-ar fi decât o față a ceea ce Hegel numește infinitul rău. Infinitul rău e un infinit cantitativ: el neagă o finitudine consacrând însești condițiile acestei finitudini; el produce în mod infinit un finit care nu face decât să prelungească fără sfârșit ceea ce prin esență cere un sfârșit. Infinitul rău dă astfel iluzia unui exod în afara finitudinii deși o confirmă în mod total. Ar fi vorba astfel de o perenizare a timpului care determină ființarea-noastră-în-lume. Aceasta „eternitate" ar avea un sens: relația cu Absolutul divin. Dar nu ar putea da seama de acest sens decât în singurul mod care ne este concret accesibil în clarobscurul lumii. Cum să unim deci continuitatea (eternul ca nealtul decât temporalul, ca ratificare a timpului) și discontinuitatea (eternul ca transgresiune a temporalului)? Fără îndoială gândind creația plecând de la ea însăși, iar nu plecând de la lume. Dar nicăieri creația nu este la dispoziția noastră. La îndemână nu avem decât lumea. Aceasta nu implică faptul că n-am putea gândi pentru om altă eternitate, decât o eternitate pe măsura lumii. Implică scoaterea la lumină a dialecticii creației și a lumii și ca temporalitatea să poată fi disociată eshatologic de ființarea-în-lume. Ceea ce cu siguranță e mult.

50 Perenitatea spiritului plecând de la dar și ca dar

Survenirea infinitului rău în problema timpului și a eternității nu poate avea loc decât pentru a denunța o eroare de metodă ușor identificabilă: e vorba de o temporalizare a eternității în care, în plus, timpul omului nu are altă realitate decât realitatea lui mundană. Aceasta nu împiedică punerea în evidență a dimensiunii teologice a temporalității. Dar sensul teologic al timpului n-ar putea fi identificat fără confuzie conceptuală cu un început de eternitate: relația noastră cu Dumnezeu este într-adevăr un eveniment tempo-

ral, desfăşurat în mod normal după trecut, prezent şi viitor, şi propune o temporalizare alternativă, dar nu o alternativă la temporalizare. Pentru a evita ca infinitul rău să apară, trebuie deci să concepem o organizare a sensului care să depăşească identificarea timpului şi a fiinţării-în-lume. Cum să gândim omul în amonte de moartea sa, adică în amonte de timpul constituit ca fiinţare-spre-moarte? Teologia ar trebui să se dovedească capabilă de aceasta: ea ştie cel puţin că relaţia cu Dumnezeu e mai originară decât fiinţarea-spre-moarte, cu alte cuvinte că omul nu este creat muritor. Aceasta nu este o teză ontică. Moartea este într-adevăr condiţia universală sub care există viaţă. Sensul ontologic al morţii, în schimb, este prins cu totul în devenirea-lume a creaţiei; şi cu acest titlu e vorba aici de o derivă, sau de o decădere, de o distanţă în raport cu originea. Dacă suspendăm atunci orice chestiune ontică (dar ontic vorbind, în cauză e mai puţin moartea noastră cât decesul care e soarta comună a tuturor celor vii), cum vom gândi o umanitate pentru care moartea să fie neesenţială? Nu există aici răspuns simplu, fiindcă şi aici posibilitatea reprezentării ne este luată. Nu este însă nimic lipsit de sens în această întrebare şi în răspunsul care-i poate fi dat: căci cuvântul creator (umanizant) prin care Dumnezeu promovează un mamifer superior umanităţii este un cuvânt de viaţă, care ca atare nu ascunde nici o ameninţare şi promite fără limite (nu însă fără condiţii). Vom spune deci despre eternitate că este (prin definiţie) sfârşitul originar al spiritului ca atare, că este *vocaţia* sa creată. Şi tocmai termenul vocaţie poartă greutatea definiţiei. Într-adevăr, aici şi acum, spiritului îi aparţine faptul de a fi muritor în trup. Şi nici o cerinţă de infinitate nu-i garantează o eternitate care să fie pe măsura lui, adică pe măsura unei fiinţe alcătuite din spirit şi din trup. Rămâne faptul că umanitatea omului nu se gândeşte în ordinea proprietăţii sau a posesiunii. Vom putea afirma despre Dumnezeu (şi încă...) faptul că, potrivit definiţiei lui Boethius, eternitatea sa este la modul posesiei. Omului îi revine în

schimb faptul de a fi dat lui însuşi şi de a fi martorul perpetuu al unui atare dar, urma sa. Aceasta nu vrea să spună că el nu este în mod substanţial egal cu el însuşi: chemat la fiinţă, el poate exista doar în compania sa; făgăduit unui viitor absolut, el este în prezent deţinătorul lui însuşi. Aceasta nu vrea să spună nici că vocaţia se supraadaugă fiinţei. În fapt, fiinţă şi vocaţie se determină reciproc. Fiinţa este un dat teologic: creat ca atare, înaintea devenirii-lume a creaţiei, omul e constituit ca destinatar al unui cuvânt de legământ şi chemare; el este ca atare chemat să fie. Şi cuvântul de chemare face să fie — dimensiunea performativă aparţine evident Cuvântului divin. Să fim deci oare chemaţi la mai mult decât realităţile ale căror raţiuni şi condiţii le deţine lumea? Pseudo-făgăduinţa ispititorului din cartea *Facerii* (3, 5) era o pseudo-vocaţie: veţi fi ca Dumnezeu. Ea se realizează incontestabil, la un mod ironic, atunci când omul pierde memoria darului care l-a redat lui însuşi. Dar acolo unde se pierde această memorie se pierde şi grija unui viitor absolut; raportul nostru cu originea noastră condiţionează raportul cu sfârşitul nostru, şi cine se crede posesorul fiinţei sale şi disociază astfel fiinţa de vocaţie se condamnă la a deveni un animal doar mundan.

În orizontul timpului, nimeni nu este vreodată proprietarul fiinţei sale. Suntem aici destul în posesie de noi înşine pentru a ne aliena, ba chiar pentru a ne ucide. Dar din faptul că omul poate decide să nu mai fie, nu decurge că el este stăpânul fiinţei sale. Şi din faptul că la sfârşitul secolului XX se dovedeşte capabil de o dominaţie asupra naturii sale biologie, nu decurge nici că fiinţa sa este la dispoziţia sa, aşa cum e la dispoziţia noastră un lucru, mărturisindu-şi întregul mod de a fi în însuşi faptul de a fi la dispoziţia noastră. Ne naştem biologic muritori, şi nu putem aştepta cu acest titlu altă eshatologie decât cea care ne e dictată de a doua lege a termodinamicii. Trebuie precizat însă că ne naştem în lume (şi nu în creaţie) drept cei pentru care creaţia nu este trecutul absolut revolut al unui început. Creaţia

nu ne este inaccesibilă. Lumea este ca atare decreație, desfacere a creației, însă nu este abolirea ei. Între apartenența la sine (al cărei orizont ultim este în mod necesar lumea, și al cărei caracter contradictoriu îi denunță în ultimă instanță moartea) și dar, trebuie să alegem. Această alegere nu va decide din punct de vedere ontic ce suntem. Ea nu va judeca dinainte, pe de altă parte, nici modurile în care e posibil ca omul să postexiste morții sale. Dar ne permite să stabilim o teză: *dacă ființarea-înaintea-lui-Dumnezeu este originară, și ființarea-spre-moarte nu este, atunci moartea nu guvernează în mod necesar darul care îmi este făcut de mine însumi.*

51 LEGEA, ȘI ÎNCĂ O DATĂ PREZENTUL

Creat fiind, omul e făgăduit lui Dumnezeu: această vocație decide sensul ființei sale. Cu acest titlu el nu există în mod originar în umbra morții, iar orizontul ontic al decesului său nu are semnificație ontologică ultimă. — Amintindu-și de originea sa, omul poate realiza efectiv ceea ce Spinoza îi cerea înțeleptului: să uite că este muritor[14] Am remarcat, pe de altă parte, că legământul este locul în care creația e menținută în mijlocul devenirii-lume care o barează. Trebuie atunci să întrebăm cum este ea legată de sensul timpului.

Răspunsul trece aici printr-o interpretare a *legii*. Într-adevăr, legământul nu este pur și simplu, sau nu este în primul rând un motiv de a spera. E un motiv de a trăi. Și, mai precis, e din nou (cf. § 48) un motiv de a lăsa prezentul să poarte povara timpului. Putem și trebuie să distingem legea morală accesibilă ca atare în mod transcendental (dimensiunea transcendentală a legământului deci), de legea divină dezvăluită în mod istoric (dimensiunea categorială a alianței deci). Dar oricare ar fi această distincție, legătura legământului și a legii e cu neputință de rupt. Respectul legii îl in-

[14] Cf. mai sus Partea I, n. 12.

stituie pe om în legământ; consimțirea la legământ e o consimțire la lege. Or legea e valabilă aici și acum, sau nu e valabilă niciodată; aici și acum ea permite celui care-i dă consimțământul să regreseze de la lume spre creație. Vom putea să ne întrebăm desigur dacă nu e o contradicție între exigența de a voi binele în mod integral și finitudinea muritoare a conștiinței chemate la bunăvoință — este problema lui Kant[15] Dar în orice fel își dă etica o eshatologie, recunoscându-se deci neputincioasă de a institui aici și acum domnia binelui, problema ei nu este ea însăși eshatologică decât de o manieră concluzivă: legământul rupe cu devenirea-lume a creației, dar această ruptură poate și trebuie să aibă loc aici și acum. Răspunzând darului legii, etica primește astfel o sarcină care nu e lipsită de măsură, chiar dacă nu poate fi integral împlinită. Nimeni nu poate pretinde desigur că a vrut binele în mod radical și l-a promovat de o manieră integrală: poate numai sfântul ar putea să spună, dar sfântul e smerit. Dar, cu orice rezervă eshatologică, legea rămâne ceea ce putem observa încă de astăzi. *Mitzvoth**, care respectate sunt tot atâtea lumânări pe care omul le aprinde în ceruri, prescriu la un mod neutopic modurile unei relații juste a omului cu Dumnezeu, cu celălalt om și cu sine însuși. Conștiința morală nu-și promulgă imperativele pentru mâine, ci pentru astăzi. Înțelegem deci, fără să ni se ceară o lungă analiză, că experiența se poate organiza aici plecând de la prezent fără o platitudine „vulgară" Nu există fără îndoială act calificat din punct de vedere moral fără implicarea prezentă a unui viitor (există proiect moral, discernământ al scopurilor și mijloacelor), nici fără referință la un trecut. Vreau binele astăzi prin remuşcarea de a nu-l fi vrut ieri (sau, cine știe, prin practica obișnuită a virtuților, prin greutatea pe care ieri și alaltăieri o exercită asupra lui astăzi). Și nu pot să binevoiesc nici să

[15] Cf. § 23 sq.

* Poruncile — limba ebraică, n. tr.

fac bine dacă nu anticipez viitorul în care libertatea mea se face act — prezentul legământului şi al consimţământului la lege nu este în mod evident punctual sau instantaneu. Dar acţiunea morală nu are întârziere, şi ea excede trecutul său; focarul temporalizării ei este tocmai prezentul.

Îi datorăm lui Lévinas faptul de a fi pus în lumină nemijlocirea şi urgenţa fundamentală a exigenţei etice şi — prin urmare — de a fi oferit modelul netrivial al unei temporalizări desfăşurate plecând de la prezent. În opera sa, etica deţine primele cuvinte ale filozofiei. Pe de altă parte, în ivirea exigenţei etice nu intră nici o mediere: e de ajuns ca celălalt om să apară în faţa mea, şi să mă constrângă doar prin prezenţa lui să mărturisesc că-i datorez totul, chiar dacă el nu îmi datorează nimic. Totul e dat într-o experienţă primordială. Trebuie să notăm însă (şi aceasta e problema principală pusă de interpretarea lui Lévinas) că acest model are poate o valoare mai mult teologică decât filozofică. Urgenţa prezentului poate dejuca oare logica grijii sau a proiectului, ori pe cea a medierilor raţionale? Putem încerca să răspundem afirmativ. Faţa „goală" a celuilalt om absoarbe la Lévinas orice preocupare sau, dacă dorim, pre-ocupă în mod total: exigenţa etică e nemijlocită şi absolută; ea deţine orice condiţie; nici un viitor nu o domină, nici un trecut nu o condiţionează. Dar această preocupare nu se substituie logicii temporale a grijii şi ea nu se substituie discursivităţilor raţiunii în căutare de raţiuni decât cu condiţia unei violenţe teoretice iniţiale: uitarea lumii. Într-adevăr în faţa celuilalt om, subiectul etic lévinasian nu mai este în lume decât într-un mod evident empiric şi nesemnificativ din punct de vedere teoretic. Or ce este o uitare a lumii în numele Binelui dacă nu restituirea unei evidenţe — evidenţa apodictică a obligaţiei morale — pe care lumea ca atare nu o poate da, şi care nu ar putea fi proprie decât creaţiei? Nu îi vom reproşa lui Lévinas faptul de a o fi uitat şi de a face teologie fără să vrea. El interpretează intersubiectivitatea şi cortegiul său de obligaţii etice ca pe o *liturghie*; filozoful

ştie că faţa celuilalt om e epifania unui sens care depăşeşte măsurile lumii până într-atât încât nu mai este nevoie să întrebăm ce legătură întreţine omul cu lumea. Ordinea etică ţine aici de facticitate, de ceea ce este dat în mod primar odată cu fiinţa. Dar aceasta nu poate fi decât o facticitate teologică, fiindcă numai teologia poate transgresa clarobscurul fiinţării-în-lume şi accede la lumini şi evidenţe mai originare. Legământul determină timpul încă de la prezentul obligaţiei, şi cu acest titlu are valoare de prim cuvânt, căci nimic din ceea ce a fost spus înainte ca Absolutul să ia cuvântul, sau înainte să mă recomand de la el, nu e cu adevărat important în faţa prezenţei urgente a datoriei. Cuvântul de obligaţie nu este însă nici primul pe care îl auzim, nici primul căruia îi răspundem. Experienţa intersubiectivă şi experienţa morală pun desigur lumea între paranteze, croiesc un drum sau găsesc un drum croit, în amonte de el. Ele nu sfârşesc totuşi odată cu existenţa lumii.

52 Primele elemente ale unei critici teologice a grijii

Potrivit căror medieri să împiedicăm grija să aibă priză asupra neliniştii, şi prin urmare să interzică constituirea prezentului ca negrijă? Ce raţiune poate critica dominaţia pe care grija o exercită asupra temporalizării? Dacă admitem protocolar că grija determină în mod riguros, transcendental fiinţa omului în măsura în care acesta există în lume, orice răspuns la aceste întrebări va trece prin ipoteza unei hermeneutici teologice a temporalităţii, fiindcă singură teologia ştie sau crede că ştie că omul excede (în mod originar şi eshatologic) fiinţarea-sa-în-lume. Într-o altă lume posibilă, temporalizarea ar putea lua formă plecând de la prezent şi fără ca viitorul să neliniştească acest prezent şi să disloce orice regim al prezenţei care nu se organizează decât în prezent. Într-o altă lume posibilă *bucuria*, de exemplu, ar fi mai fundamentală decât grija pe care ar scoate-o în afara jocului. Dar în lumea aşa cum este, nici un prezent nu se

poate închide asupra lui însuşi fără să mărturisească că în această închidere e vorba — în cel mai bun caz — de o reducţie, incapabilă ca atare să anuleze privilegiile viitorului pe care îl pune între paranteze. Experienţa estetică ne-ar furniza probabil paradigma unei asemenea reducţii. Prezentul (instantaneu sau diacronic, puţin contează) în care ne apare opera frumoasă e suficient evident lui însuşi. Nici un viitor nu-l arcuieşte, nici nu-l pune în chestiune; frumuseţea instituie între timp în felul său o eshatologie, şi o face într-un mod provizoriu dar real. Noţiunea paradoxală a unei semnificaţii definitive care investeşte experienţa într-un mod provizoriu indică bine limitele reducţiei operate: ea se exclude din jocul temporal al fiinţării-în-lume, spaţiul unei plăceri de a vedea sau de a înţelege, dar nu poate institui această excludere. — După cum am văzut, am putea face aceeaşi remarcă cu privire la prezentul intersubiectivităţii. Nu urmează de aici că, întrucât jocul său nu se poate anula, grija este necriticabilă. Urmează doar că atunci critica grijii nu poate ocoli facticitatea, sau nu o poate supradetermina, decât recunoscându-i necesităţile.

Se poate şi s-a putut încerca şi o critică neteologică a grijii. După toate aparenţele teologul nu este singurul care formează conceptul de negrijă. Ataraxia stoică vrea să spună ceva apropiat. *Nunc*-ul filozofic participă întotdeauna mai mult sau mai puţin la acel *nunc stans* al eternităţii divine. Întreaga transcendenţă „verticală" a omului spre Absolut scoate într-o anumită măsură în afara jocului dialecticile imanente constituirii prezentului. Punerea în cauză teologică a grijii are totuşi două avantaje asupra oricărei alteia. Pe de o parte, ea mărturiseşte funcţia esenţială pe care o joacă grija în constituirea timpului: conştiinţa îngrijorată revelează esenţialul fiinţării-sale-în-lume. Şi, pe de altă parte, mărturiseşte în mod exact paradoxul care o locuieşte: dejucarea grijii nu este numai o reducţie, validă ca atare în limitele ei metodologice şi în limitele sale experienţiale, dar şi un pas în urmă, adică o punere în cauză a întregului

câmp al experienței. Omul pe care îl neliniștește Absolutul, și pe care Absolutul îl autorizează atunci să descalifice orice grijă ca una doar *daseinsmässig* [ținând numai de ființarea-aici], accede la un sens originar. Originarul este (dar nu este decât) ceea ce am pierdut întotdeauna deja, și pe care nu-l recâștigăm decât între-timp. Grija nu este deci la origine: la origine e neliniștea care-l întoarce de la sine (și deci de la propriul său viitor conceput drept „ceva" pe care l-ar face omul, de care s-ar vrea responsabil și de care se teme că îi scapă de sub orice stăpânire) pe omul care se întoarce spre Absolut. Neliniștea, și aceasta este problema unei critici teologice a grijii, nu va desface niciodată structura existențială a grijii. Relația cu celălalt, la modul eminamente cu Absolutul, nu poate într-adevăr suprima ipseitatea (ea îi este un mod aici și acum), preocuparea de sine prin sine (despre care nu putem, nici nu trebuie să formulăm o judecată morală) ne rămâne esențială (presupunând că suntem aici și acum în posesia esenței noastre). Așezată între creație și lume, experiența trăiește în regimul său teologic o transgresiune care, în umbra morții, nu se poate impune ca semnificație unică, în evidența unei aurore regăsite. Barată la început, originea ne este indisponibilă, avem nevoie pentru a o desena acum de medierile răbdătoare ale unei hermeneutici, și întreaga experiență e întotdeauna recondusă spre lumea care singură este la dispoziția noastră. Ceea ce nu vrea să spună că n-am avea nici un drept asupra unui acces la originar. Dar vrea să spună că acest drept se împacă cu răbdarea unui discernământ niciodată dobândit o dată pentru totdeauna. Împărăția nu este evidentă așa cum este evidentă lumea. Nu este o altă lume.

53 VOCAȚIA: OMUL EXPUS CUVÂNTULUI

Lumea nu e altceva decât creația, și aceasta din urmă transpare în mod enigmatic pretutindeni unde au loc adevărul, frumosul și binele. Omului care face un pas în spate

dincoace de dialecticile violente care alcătuiesc lumea se poate să-i aparţină faptul de a face să apară creaţia, se poate mai simplu să îi revină doar faptul de a fi un martor al acesteia. Un aspect trebuie să conteze aici: precedat la origine de darul care m-a lăsat să fiu, eu sunt şi astăzi precedat de Cuvântul care guvernează în istorie, în mod categorial, coordonatele teologice ale experienţei. Vom gândi punerea noastră în relaţie cu acest Cuvânt sub conceptul de *expunere*. Prin expunere înţelegem, printr-o simplă fidelitate faţă de lexic, o punere în afară de sine, sau o punere la limita de sine. Niciodată nu suntem expuşi decât exteriorităţii. Exterioritatea este ea însăşi multiplă: exterioritate a lucrurilor, a persoanelor, a legii etc. Iar noi îi suntem expuşi în moduri multiple: în mod sensibil, afectiv, raţional etc. Raportul faţă de exterioritate, pe de altă parte, e constitutiv fiinţei noastre. Celălalt decât noi înşine căruia i ne expune prezenţa noastră trupească în lume nu apare în câmpul conştiinţei odată ipseitatea asigurată şi reflectată, odată ego-ul aflat în posesie de sine însuşi, dar el este aici încă de la început pentru a concura la edificarea eului. Prin deschiderea sa trupească în lume, sinelui îi aparţine faptul de a fi totdeauna deja în afară de sine. Lui îi aparţine faptul de a nu dispune de o interioritate care ar preceda orice raport cu altul decât sine. Celălalt nu ne este propus. Îi suntem expuşi.

Pe fondul unei structuri apriorice a experienţei, actul istoric al cuvântului (şi al cuvântului transmis), în care Absolutul întâlneşte omul, radicalizează întreaga problematică, furnizând modelul unei exterioriţăţi pe care nici o interioritate nu o măsoară nici nu şi-o împropriază, sau al unei alterităţi care smulge eul din orice închidere în sine. Este evident inutil să aşteptăm ca Absolutul să se manifeste pentru a şti cum anume stau lucrurile cu exterioritatea şi alteritatea. În schimb, manifestarea sa, care duce la paroxism expunerea de sine altuia decât sine (inductibilă, ea pune omul la dispoziţia lui Dumnezeu, a milei sau harului său), introduce încă o relativitate nouă: ea suspendă sensul de ceea ce dă

sau dezvăluie. Orice cunoaştere şi orice experienţă ne pun în afară de noi înşine. Absolutul care îşi dă o voce în istorie exasperează însă într-un mod remarcabil acest dat primar. Credem că suntem acasă la noi în lume şi în istorie — şi suntem. Or actul cuvântului în care Absolutul se dezvăluie şi ne vorbeşte, şi defineşte ceea ce suntem prin chemarea pe care ne-o face, pune în suspans faptul istoric. Dumnezeu „se spune" în istorie. Şi oricare ar fi menirea proprie omului, istoria şi lumea compun în mod solidar orizontul prim evident al existenţei sale. Rămâne faptul că Dumnezeul indeductibil din întreaga lume şi din întreaga istorie, şi al Cărui nume este cel pe care teologia încearcă să-l rostească cel dintâi, confirmă mai puţin istorialitatea noastră — vom numi astfel dominaţia istoriei asupra existenţei, pentru a o distinge de istoricitatea care este proprie faptelor — cât o critică în actul în care se propune omului. Dumnezeu îşi face loc în lume. Dar în termeni mundani e vorba de un neloc; Absolutul se face întotdeauna auzit în marginile lumii; cuvântul său survine la distanţă de zgomotele istoriei universale şi nu ţine mundan vorbind decât de ordinea faptului divers; nu-l putem auzi fără să ne dezobişnuim de lume şi de istorie. Trebuie aşadar să concepem faptul că exterioritatea aici este pe culmile ei. Orice cunoaştere e o invitaţie la ieşirea din sine. Invitaţia care ne vine de la Dumnezeu propune cel mai strict exod posibil în afară de sine — nimeni nu o aude fără a ieşi din sine şi din lumea sa.

Ce se întâmplă atunci cu timpul în care este spusă sau transmisă omului vocaţia sa? Determinată de exterioritatea absolută a lui Dumnezeu, temporalitatea nu se deschide aici desfătării lipsite de grijă a unei prezenţe. Cuvântul legământului şi al chemării cere să fie primit şi interpretat, căci dacă singur Dumnezeu e calificat să dea mărturie lui Dumnezeu, dacă cuvântul său trebuie să se impună numai prin autoritatea sa, omului îi rămâne să discearnă în ceea ce îi este dat sub speciile lumii ruptura de măsurile lumii. Timpul acestui discernământ nu este cel al unui extaz. Şi dacă

trebuie ieşit din sine şi din lume pentru a auzi cuvintele care trebuie să ne seducă, nu trebuie pentru aceea să ieşim, prin imposibil, din jocul temporal al prezenţei, al memoriei şi aşteptării, şi al grijii. Între creaţie şi lume omul nu este fără Dumnezeu în timp. Ceea ce vrea să spună că timpul său nu este în exclusivitate o funcţie, sau o variabilă, a fiinţării-sale-în-lume. În dimineaţa creaţiei, omul şi Dumnezeu vorbesc unul cu altul ca nişte prieteni, sugerează prologul cărţii *Facerii*. Lumea este astăzi interpusă între Dumnezeu şi mine, iar cuvântul divin nu îmi parvine decât în mijlocul tuturor cuvintelor de care răsună lumea şi care nu angajează toată responsabilitatea lui Dumnezeu. Expuşi în mod transcendental unui Dumnezeu care vorbeşte, prinşi în mod istoric într-un joc al tradiţiei care ne încredinţează cuvintele Absolutului, prin ce act de prezenţă vom dovedi oare că vrem să facem un pas înapoi, de la lume spre creaţie? Prezenţa va fi aici opera *memoriei* (fiindcă Absolutul a vorbit întotdeauna deja), va fi însă şi opera *vigilenţei* — modalitate extremă a atenţiei care permite sesizarea ineditului în actul în care se manifestă. Între memorie şi vigilenţă, conştiinţa demonstrează că deţine fiinţa la modul chemării/vocaţiei. A-mi aminti cuvintele chemării înseamnă a-mi aminti ceea ce sunt. A veghea în aşteptarea acestor cuvinte înseamnă a aştepta în clarobscurul prezentului să se facă lumină asupra a ceea ce sunt.

54 FĂGĂDUINŢĂ ŞI NEÎMPLINIRE

Despre actul cuvântului şi al prezenţei în care se comunică Dumnezeu, numai hristologia poate afirma că el este închis, pentru că Dumnezeu şi-a spus ultimul cuvânt[16] iar memoria devine deci focarul timpului. Dar raţiunea teologică nu începe cu hristologia chiar dacă, la început, ea e

[16] Cf. IOAN AL CRUCII, *Subida del Monte Carmelo* II, 22, mai cu seamă punctele 4–6.

guvernată la distanță de încheierea ei hristologică — ea poate cunoaște o memorie care nu e nici hristologică, nici euharistică. Și, pe de altă parte, dacă trebuie readus în memorie Cuvântul în actul în care se rostește, dacă trebuie să accedem la originea dezvăluirii lui Dumnezeu și a chemării omului, ne vom afla ca în locul unei incoații — ca în locul unei promisiuni a cărei împlinire rămâne abia să vină. Vigilența așteaptă de la Dumnezeu inceditul; și ea nu este dezamăgită, dacă Dumnezeu e un Absolut care vorbește. Memoria e legată de vigilență într-un mod esențial: fiindcă Dumnezeu este cel care întotdeauna a vorbit deja. Dar Absolutul nu vorbește și nu a vorbit decât pentru a-l reconduce pe om spre viitorul său — pentru a-l făgădui unui viitor. Prezentul vigilenței și al memoriei se găsește astfel suspendat. Ce anume trebuie spus? Pe de o parte, făgăduințele lui Dumnezeu sunt pe măsura istoriei: făgăduința unei paternități, făgăduința unui pământ, făgăduința unei eliberări. Pe de altă parte însă, regimul făgăduințelor pe măsura lumii (și aceste făgăduințe cunosc împlinirea lor, sau sunt recitite ca având împlinirea lor) nu epuizează ordinea făgăduinței, în așa fel încât într-o istorie posibilă, în timpuri mesianice, omul poate să nu mai fie destinatarul unor făgăduințe divine. Împlinirea istorică ar ascunde și ar dezvălui oare, împreună, o neîmplinire eshatologică, ar permite oare o relansare eshatologică a ordinii făgăduinței? Când Dumnezeu făgăduiește, e vorba de viața omului. A alege existența trăită sub Lege înseamnă a alege viața[17] A voi binele mai degrabă decât răul angajează în singura viață demnă de a fi trăită. A-l alege pe Dumnezeu mai degrabă decât idolii califică pentru „mântuire", adică pentru viața însăși trăită în proximitatea lui Dumnezeu. Dar nu e nevoie de multă acribie pentru a sesiza faptul că mântuirea (istorică) și înfăptuirea (istorică) a făgăduințelor lui Dumnezeu sunt prinse ele însele în umbra morții. *Respectul legii este poate sin-*

[17] Cf. *Deuteronom* 5, 32–33.

gurul mod autentic al unei uitări a morții în numele urgențelor prezentului, sau în orice caz al unei descalificări a morții. Dar respectul legii nu-l scoate pe om din lume, în lege e vorba de a exista în mod autentic înaintea lui Dumnezeu, e vorba aici la fel de bine de a ne da în lume, în istorie, printre oameni, singurul sălaș care merită. Făgăduințele lui Dumnezeu, împlinirea lor istorică și neîmplinirea lor eshatologică reintroduc atunci aporia timpului, și o ascut poate. A face binele, a trăi în adevăr și a locui un pământ făgăduit (și dat) îndreptățesc oare consimțirea la moarte? Faptul e posibil: Biblia ebraică nu e întotdeauna locuită de o mare revoltă față de moarte și ideea unei supraviețuiri nu apare aici decât în textele târzii unde, întrucât făgăduințele istorice ale lui Dumnezeu apar ca în cele din urmă neîmplinite (pentru că pământul e pierdut), făgăduințele eshatologice par cerute pentru a da o speranță. Dar din faptul că pentru Vechiul Testament moartea poate concluziona fără a anula orice semnificație teologică, ne vom feri să conchidem că o atare experiență rezolvă în mod clar și distinct în interiorul teologiei aporia timpului. Să fie omul făgăduit în același timp prieteniei lui Dumnezeu și morții? Sau, revine oare făgăduințelor lui Dumnezeu să se arcuiască deasupra oricărei împliniri și neîmpliniri istorice, chiar atunci când ele ratifică existența istorică și mundană a omului (în ciuda suspendării rațiunilor istorice care intervin atunci când omul dă atenție cuvintelor acestui Dumnezeu)? Singură moartea poate respinge postulatul unui viitor absolut, și invers, făgăduințele lui Dumnezeu se realizează la Paște falsificând pretențiile eshatologice ale morții. În măsura în care omul se va ști făgăduit în ultimă instanță morții sale, făgăduințele lui Dumnezeu i se vor arăta ca oferire reală a unui sens, ba chiar a unui ultim cuvânt, menite în cele din urmă nonsensului și tăcerii. Nu e puțin lucru ca un timp care merge spre moarte să aibă un sens. Dar moartea ne constrânge să recunoaștem că și atunci când omul se știe făgăduit unui Absolut, și unui Absolut care este cuvânt și relație, între creație

şi lume, nu este rostit nici un ultim cuvânt şi nu e instituită nici o realitate definitivă. Într-un mod paradoxal, făgăduinţa nu dezvăluie prin anticipaţie omului ce va fi cu viitorul său. Conţinutul său ultim e mai puţin propoziţional cât interpersonal. Dar ea ne permite să ştim că prezentul în care rezonează nu are decât statutul începutului. Neîmplinitul e modul în care legământul ne făgăduieşte lui Dumnezeu. În istoria lumii doar moartea poate trece drept o împlinire şi permite considerarea omului în totalitatea sa — dar într-o totalitate fără viaţă. Făgăduinţele lui Dumnezeu îi vor lua oare morţii înseşi permisiunea acordată de a sfârşi cu omul, iar logica creată a fiinţei ca început va scăpa oare eshatologiilor empirice ale căror condiţii le deţine lumea?

55 Sensul eshatologic al ipseităţii

Nu sunt la dispoziţia mea însumi, întrucât viitorul scapă în fapt oricărei strategii de dominaţie, întrucât începutul depinde în mod radical de sfârşit, iar pentru teologie ca şi pentru filozofie eu sunt pentru mine însumi începutul fiinţei mele. În termeni teologici, începutul va fi auzit în regimul făgăduinţei. Expus Absolutului, prins într-o istorie în care se manifestă Absolutul, ultimul cuvânt a ceea ce sunt îmi scapă: nu doar actul de a exista conform cu ceea ce eşti constă în a-ţi aminti în mod perpetuu originea ta, ci originea nu ne dezvăluie sfârşitul; chiar având acces la sensul creat al fiinţei mele, rămân la distanţă de orice împlinire. Aceasta se desfăşoară pe două planuri; existenţial şi istoric: a) Experienţa intimă a subiectului nu e locul făgăduinţelor lui Dumnezeu. Acestea sunt cuvinte publice, transmise unei memorii şi unei experienţe colective şi nu-i parvin omului decât prin intermediul unui popor. O intersubiectivitate este primă în raport cu subiectivitatea care-şi împropriază sensul făgăduinţei. Deci se cuvine să interpretăm drept spaţiu concret al făgăduinţei *o* istorie. Dar în acelaşi timp despre istorie, considerată în întregul său, trebuie să mărturisim că

nu ascunde împlinirea oricărei făgăduințe (decât prin anticipație și în limitele pe de o parte ale hristologiei, pe de altă parte ale teologiei sacramentelor). Ispita oricărei filozofii a istoriei e întotdeauna de a produce propria sa eshatologie și această ispită este cu atât mai vie atunci când filozofia își fixează drept sarcină împroprierea conținutului relațional al anticipărilor teologice ale sfârșitului. Chiar dacă însă filozofia poate gândi conținutul credinței (ceea ce este o problemă filozofică și în nici un fel o problemă teologică), realitatea anticipată dovedește în primul rând faptul că istoria rămâne ca atare la distanță de orice împlinire, cu alte cuvinte că istoria aparține ca atare regimului provizoriului. Există un răspuns hristologic, apoi ecleziologic, la chestiunea împlinirii — a „împărăției" lui Dumnezeu. Nu trebuie să o grăbim. Căci, în ciuda sensului ei mesianic, care e secretul său ultim, creația și, cu și mai mare îndreptățire, totalitatea fenomenologică a lumii sunt în chip esențial în așteptarea unui ultim cuvânt și trebuie să fie definite potrivit acestei așteptări. Naturalul nu este decât provizoriu. Iar comunitatea care transmite cuvintele și făgăduințele lui Dumnezeu n-are ea însăși drept sălaș decât provizoriul. b) În paralel, eul concret vede el însuși făgăduința semnificându-i neîmplinirea ființei sale. Sunt destul eu însumi astăzi pentru a nu amâna la sfârșitul timpului, sau cel puțin al timpului meu, orice responsabilitate a ceea ce sunt. Dar dacă pot astăzi răspunde rațional de ceea ce sunt, e sub o rezervă: ceea ce sunt trebuie să fie gândit (și afirmat) ca fiindu-mi tot atât de mult promis cât și dat. Această rezervă are într-un sens puține consecințe, pentru că nu e necesar ca despre ceva anume să fie rostit ultimul cuvânt pentru a vorbi și a acționa rațional, pentru a acționa moral, și pur și simplu pentru a fi. Ea este importantă, însă pentru lucrarea teologiei, care e știința realităților definitive. După ce ne-a spus distanța care ne separă de originea noastră, ea trebuie într-adevăr să o manifeste și pe cea care ne îndepărtează astăzi de împlinirea ființei noastre. Cuvântul cu care Absolutul ne

abordează dovedește că existăm deja într-un timp pe care îl pot învesti semnificații definitive — eshatologice. Totuși în Hristos, iar nu în mine, și-a spus Dumnezeu ultimul său cuvânt. Și pentru cel care pune între paranteze orice semnificație explicit hristologică, sau gândește înainte hristologia, primele cuvinte ale lui Dumnezeu nu sunt o judecată dinainte asupra acestui ultim cuvânt. Ceea ce sunt e legat de ceea ce spune Absolutul, și în fapt de ceea ce este El. Din momentul în care Dumnezeu și-a spus ultimul cuvânt, raportul provizoriului — ființarea-spre-moarte — cu definitivul ne poate apărea în mod viu: Sâmbăta Mare marchează într-adevăr frontiera oricărei eshatologii făcute de mâna omului și a oricărei eshatologii al cărei stăpân este Dumnezeu. Nimeni nu există în orizontul timpului fără ca făgăduința — sau amenințarea — unui ultim cuvânt și a unei ultimi rațiuni să nu-i preocupe prezentul. Ceea ce sunt e o funcție a ceea ce voi fi. Dar eu nu dispun astăzi de ceea ce voi fi. Problema ipseității e în fond o problemă eshatologică. Împlinirea omului nu este deductibilă. Raportul omului cu ființa sa este deci marcat de o penurie, sau o sărăcie: el nu posedă ceea ce este și nu este în mod definitiv el însuși.

56 SENSUL HRISTOLOGIC AL „ESCHATON"-ULUI

N-ar putea exista început acolo unde desăvârșirea ar fi dată împreună cu originea. Să adăugăm la acest adevăr de evidență că distanța care separă originea de încheiere este teologic vorbind distanța care separă teologia legământului de hristologie. Această distanță definește în mod exact ceea ce suntem. Nu suntem astăzi nici la originea noastră, pe care o barează mundanitatea noastră, nici la sfârșitul nostru. Existăm între creație și lume. Existăm între origine și sfârșit, între creație și împărăție; iar problema unei teorii a legământului se află în nedeterminarea făgăduințelor eshatologice ale lui Dumnezeu — credința precede speranța. Repetiției

circulare a timpului prebiblic legământul lui Dumnezeu cu oamenii îi substituie, se ştie, o temporalitate liniară, un timp prins într-o istorie. Ultimul cuvânt nu este reluarea identică a originii. Sfârşitul nu este întoarcerea începutului. Iar legământul „nou" nu va fi deductibil din legământul „vechi": hristologia e ireductibilă şi inedită. Nu mai mult decât creaţia, Împărăţia lui Dumnezeu nu ne este accesibilă decât sub speciile lumii şi istoriei. Dialectica lumii şi a creaţiei trebuie aşadar lărgită într-o dialectică a creaţiei, a lumii şi Împărăţiei, iar aceasta trebuie să ne manifeste excesul originii de către sfârşit. *Eschaton*-ul nu poate, sau nu va putea, să nu amintească integral de origine; important este mai ales ca originea să nu ne ofere un ultim cuvânt. Creaţia însăşi şi legământul sunt cu siguranţă deja realităţi mesianice, hristologice. Ele sunt însă realităţi penultime, îndreptate spre o realitate care le va împlini depăşindu-le. Creaţia şi legământul sunt primul cuvânt al lui Dumnezeu. Timpul trăit în legământ, în aşteptarea lui Hristos, aparţine deci ordinii începutului, a ceea ce este propriu-zis irevocabil fără a fi pentru aceasta instituit în mod definitiv. Semnificaţia acestui timp şi semnificaţia oricărei realităţi umane exterioare anticipării hristologice ţine astfel de ceea ce ar trebui numit o *teologie a incoaţiei*. Omului care locuieşte lumea şi istoria îi este făgăduită o împlinire. Dar ea este în afara prizelor noastre şi va rămâne aşa chiar după ce va fi fost realizată proleptic în viaţa, moartea şi învierea lui Iisus din Nazaret. Trebuie să ştim să existăm ca fiinţe făcute din făgăduinţa unui viitor absolut a cărui logică lumea o contrazice, şi ale cărui raţiuni creaţia însăşi nu le deţine mai dinainte.

57 Fiinţarea-în-lume şi autenticitatea

Sunt prins într-o dublă diferenţă, diferenţa creaţiei şi a lumii, diferenţa creaţiei şi a Împărăţiei. — Iar această prindere nu încetează să fie cazul chiar şi atunci când Dumnezeu şi-a spus ultimul cuvânt şi *eschaton*-ul a primit pentru noi

locul său istoric precis: căci Hristos a înviat, dar eu trăiesc în umbra morții. Chestiunea a ceea ce aparține „drept propriu" omului, a autenticității, devine așadar deosebit de complexă. Într-adevăr, nu poate fi vorba astăzi de a face un pas înapoi spre origine fără a intra în același timp într-o logică a realităților definitive care, s-a spus, nu restaurează originarul, ci îl desăvârșesc, și deci îl excedează. Cel care există între creație și lume (și care se găsește astfel predat păzirii memoriei sale în sensul cel mai puternic al termenului) există și între lume și Împărăție (și se află deci predat speranței sale); ființa sa e dependentă de o dublă tensiune. Cum să realizeze atunci ceea ce-i revine drept propriu? Ce este propriul omului? Cu alte cuvinte, cum să depășească ființarea-sa-în-lume fără să basculeze în modurile superficiale, naive sau decăzute ale experienței? Fără îndoială nu există un răspuns simplu, cu atât mai puțin cu cât orice exces poate fi măsurat de ceea ce pretinde că excedează și, prin urmare, omul nu pune nepedepsit în cauză singurul lucru care-l definește într-un mod verificabil, mundanitatea sa. Faptul de a se reclama de la creație și Împărăție nu s-ar reduce la o renunțare la seriosul realului și la singurele legi constrângătoare rațional ale facticității? Ideea unei subversiuni teologice a ființării-în-lume nu se refuză oare oricărei probe, și are ea oare o altă logică decât cea a dorinței noastre? Nu putem conta, s-a spus, pe o realitate disponibilă a creației și a *eschaton*-ului. Dar în lipsă, e posibil cel puțin să propunem un concept sub care să gândim învestirea timpului, a istoriei, a lumii, a experienței, de către origine și *eschaton:* conceptul de *reducție teologică.* Prin acesta vom înțelege paradoxul rațiunii care sesizează neevidentul și indisponibilul, pune între paranteze evidența nemijlocită a lumii și îi substituie doar lumina (și dialecticile) interpretărilor teologice. Dacă problema sa este în fapt una eshatologică, identității omului îi aparține faptul de a fi la fel de neevidentă pe cât sunt de neevidenți Dumnezeu Însuși sau creația Sa; lumea e domeniul clarobscurului, în care

urma originii şi făgăduinţa sfârşitului solicită o atenţie pe care nu o pot constrânge. Numai lumea şi fiinţarea-în-lume sunt date evidente, numai ele sunt de fapt în sensul evident al termenului. Am putea oare suspenda ceea ce este afectat de evidenţă de ceea ce nu are evidenţă? Acestui exerciţiu surprinzător i se dedică teologia. Sesizând neevidentul şi rostind numele său, ea nu o face uitând această neevidenţă. Ea cheamă şi presupune credinţa; faptul despre care ea tratează nu se vede aşa cum se vede lumea (ceea ce nu înseamnă că ar fi vorba de realităţi exclusiv invizibile). Pe de altă parte, neevidenţa nu este un criteriu al ineexistenţei: e vorba aici de neevidenţa în lume, de neevidenţa în condiţiile istorice ale experienţei. Astfel teologiei, şi numai ei, îi revine să lege în mod dialectic faptul a cărui fiinţă este mundan vorbind afectată de evidenţă, şi cel a cărui situaţie în lume o caracterizează inevidenţa; numai ei i se cade să gândească dubla dialectică a creaţiei şi a lumii, a începutului şi sfârşitului. Neevidentul poate fi pus în lumină. Acest fapt nu e posibil decât deconstruind orice închidere a lumii doar asupra mundanităţii sale şi a existenţei asupra fiinţării-în-lume. Propriul omului este aşadar teologic vorbind ceea ce interpretarea uniformă a fiinţării-sale-în-lume nu poate decât să ignore, întrucât aceasta n-are alt recurs decât la o facticitate nediferenţiată. E vorba teologic vorbind de *a pune în cauză caracterul ultim al lumii.*

Limitele empiriei şi cele ale evidenţei demonstrabile sunt cele ale lumii. Dar numai evidenţa mundană, desigur, implică o identitate a fiinţei şi a fiinţării-în-lume — cum numai teologia poate refuza această identificare. Sensul teologic şi sensul filozofic al facticităţii, s-a spus (§ 43), au doar o relaţie de antagonism; şi reclamându-se la de la un sens originar, care evită orice interpretare mundană a umanităţii omului, reducţia teologică ascunde mărturisirea pură a unui atare conflict. Problema ei este contrazicerea evidenţei de către neevidenţă: sensul veritabil, cuvintele ultime, certitudinile finale ţin de câmpul indisponibilului, a

ceea ce nu ne aparţine, doar urma lui fiind la dispoziţia noastră, al anticipării a cărei realitate nu se lasă sesizată. Soluţia problemei este — deci — *stabilirea unei topologii a experienţei şi a cunoaşterii în care propriul omului este acela de a fi în lume cel care transgresează fiinţarea-sa-în-lume*. Problema este evidentă, soluţia mai puţin, fiindcă sensul teologic este întotdeauna ascuns în neteologic; şi dacă violenţa reducţiei teologice este întemeiată (pentru că Absolutul a luat efectiv cuvântul, iar legământul este secretul discret al lumii şi istoriei sale), ea rămâne o violenţă, o violenţă făcută împotriva oricărei teorii care îşi înlănţuie raţiunile în umbra morţii. Umanitatea omului nu se disociază de mundanitatea sa, în ciuda oricărui motiv de a o face, fără o ruptură care nu dă seama ea însăşi decât mai apoi (pentru că verificarea sa nu este în ultimă instanţă decât eshatologică). „Propriul" omului, „autenticitatea" sa, este de a-şi petrece fiinţarea-sa-în-lume. Teologia trebuie să slujească gândirii acestui exces. Disconforturile sau inconvenientele care aparţin prezenţei noastre în lume sunt poate, pe această bază, tot atâtea invitaţii adresate raţiunii teologice. Neliniştea e secretul a ceea ce suntem, şi acest secret este total teologic. Nu ajungem aici fără o dezbatere dificilă cu logica mundană a existenţei. Teologia nu are de ce să roşească la o astfel de dezbatere: ea îi oferă ocazia de a-şi manifesta *logos*-ul propriu.

58 Acrobatul

Dacă autenticitatea nu se află în identitatea consimţită a fiinţei şi fiinţării-în-lume, exodul în afara lumii pe care ea îl propune în direcţia creaţiei şi a Împărăţiei nu ne scoate în mod evident din totalitatea fenomenologică a realului: faptul acesta nu a fost dovedit, oricât de adevărat este că o lume ne este în mod transcendental indispensabilă. Dubla diferenţă reală (creaţie/lume/Împărăţie) distinge ordine ale realităţii şi moduri ale experienţei. Dar ea nu poate întuneca

involuția concretă a realităților pe care le distinge conceptul, iar totalitatea fenomenologică a lumii e locul acestei involuții. Lucrarea de punere în diferență ne permite, și e singura care ne permite, să vorbim despre „lume" altfel decât pentru a desemna pur și simplu totalitatea ființării, iar despre creație altfel decât ca un sinonim pios al lumii. Dar punerea în diferență, să o repetăm, nu pune nici creația, nici *eschaton*-ul la dispoziția noastră, iar elaborarea ei teoretică ne convinge de o tensiune (nu originară, dar aici și acum primară) care nu e de ajuns pentru a manifesta o nonultimitate fenomenologică a lumii. — Pe bună dreptate, fiindcă nu putem vorbi de limbajul fenomenului fără a-l vorbi pe cel al lumii, și pentru că nimic nu ne aparține decât sub speciile lumii. La fel stau lucrurile cu al doilea concept al lumii pe care l-am pus în operă, și care este conceptul său istoric potrivit căruia lumea este spațiul de joc al dialecticilor violente care fac istoria. Și aici, nici originea, nici *eschaton*-ul nu se manifestă fără ca istoria să poată revendica drept fiice conduitele care fac cel mai mult violență rațiunilor istoriei. Bunăvoința morală nu își creează o lume de dincolo, nu demisionează de la realul așa cum este el. Și refuzul său presupus al istoriei ne învață poate că istoria se acomodează și cu dialecticile nonviolente și făcătoare de bine doar de dragul binelui. Conceptului fenomenologic al lumii și conceptului ei istoric îi aparține așadar faptul de a-și putea integra totul — inclusiv transgresiunea. Nu putem aștepta așadar de la înțelept sau de la sfânt ca realul din jurul lor să devină lume într-un sens nou, ca ei să dea unei „lumi noi" o vizibilitate univocă: încă o dată, măsurile evidenței sunt o funcție a lumii și a ființării-în-lume. Dar aceasta nu face rațiunea teologică tăcută, nici oțioasă. Fenomenologic și istoric vorbind, sistemul de diferențe pe care acesta îl pune în joc este unul radical neevident: dacă lumea este dată la modul evidenței, diferența dintre creație și lume, și diferența dintre creație și Împărăție trebuie interpretată, iar interpretarea trebuie să fie smulsă

neevidenței. Logica realităților definitive lucrează în lume; lumea e spațiul provizoriu în care se schițează definitivul. Nu suntem nimic, nu facem nimic de care să nu se poată da seama în termeni de lume și de ființare-în-lume. Semnificațiile eshatologice sunt și semnificații mundane. Cum anume să facem manifestă o autenticitate care ar trebui să rezide într-o transgresiune, chiar dacă această transgresiune poate fi interpretată ca o locuire coerentă a totalității fenomenologice și a totalității istorice a lumii?

Să încercăm să răspundem prin intermediul unui concept, cel de *joc*. Excesul omului în raport cu totalitatea fenomenologică a lumii n-ar putea fi dovedit decât în experiența eului care supraviețuiește morții sale. Iar excesul său în raport cu totalitatea istorică a acestei lumi nu ar putea fi dovedit decât dacă eticii sau misticii i-ar reveni la propriu sarcina de a edifica contraistorii absolut eliberate de ceea ce constituie concret istoria („seriosul, durerea, răbdarea și lucrarea negativului"[18]; violența, idolatria etc.). Evident nu acesta este cazul. Nimic nu supraviețuiește în lume morții sale. Și nici chiar utopiile cele mai consecvente nu se realizează decât supunându-se legilor care dau realului chipul său istoric. Dar de aici nu urmează că orice protest al omului în favoarea originii sale și a sfârșitului său ar fi deposedat de sensul său. Vom spune că el introduce jocul în raportul omului cu lumea sa. Prima regulă a acestui joc în care constă existența noastră ne spune că nimeni din lume nu este scutit de moarte, iar a doua regulă ne spune că nimeni nu poate absenta din istorie fără a-i pierde întreg sensul, sau fără a se refugia în regiuni sărace ale experienței, anterioare mizelor grave ale raționalității istorice. Or jocul celui care pune în cauză ultimitatea ființării-sale-în-lume este singura posibilitate care îi este dată de a ocoli aceste reguli. În rugăciunea sa misticul nu face nimic — dar poate că el face totul chiar atunci când refuză să exercite o cauzalitate isto-

[18] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 20.

nică. Cine speră n-are un alt chip decât cel care există spre și pentru moartea sa — dar astfel redistribuie poate întreg sensul pe care l-ar putea avea o existență. Niciodată lumea nu va înceta să fie locul a tot ceea ce are loc. Iar în fața transcendentalității lumii, jocul celui care vrea mai mult decât să-fie-în-lume, sau pentru care faptul a-fi-în-lume implică propriul său exces, va apărea întotdeauna ca un artificiu. Cine sunt eu? Și aici o miză depășește limitele punerii sale în joc. Totul ne vine în condițiile lumii, dar, dacă credem cuvintele făgăduinței și chemării primite de la Dumnezeu, această lume și timpul său nu pot manifesta deplinătatea sensului lor decât lăsându-se investite și neliniștite de un trecut absolut și un viitor absolut. Gravitatea există deopotrivă pentru acrobați și pentru mine. Există chiar ceva mai mult pentru el, căruia îi pune viața în joc. Dansatorul pe sârmă e în lume așa cum sunt și eu. El nu încalcă nici o lege: nu face în fapt decât să le dovedească. Vom spune pentru aceea că pasul său e asemenea cu al meu, iar arta sa nu este decât o confirmare a demersului meu? Jocului său fizic cu ființarea-în-spațiu îi corespunde jocul metafizic al celui care vrea să manifeste dubla diferență în care este prins. Acest joc este paradoxal și vulnerabil pentru orice interpretare critică în care se ignoră rațiunile teologiei. Nu este însă mai puțin înveșmântat în seriozitatea cea mai înaltă.

59 Prezentul și prezența pentru origine

S-a spus la începutul acestor cercetări (§ 1) că noțiunea de prezent ar trebui să se întemeieze pe cea de prezență în sensul său pregnant: pe actul prezenței în care o conștiință își modelează timpul său nu ca succesiune de momente discrete, ci ca integrare a celor trei dimensiuni — „trecut", „prezent" și „viitor" — ale diacroniei. În acest stadiu al analizei devine posibil să interpretăm actul uman al prezenței în sânul diferențelor care sunt situl teologic al omului ca răspuns sau corespondență față de o vocație și o făgădu-

ință. Expus Absolutului, făgăduit lui și făgăduit de el unui viitor absolut, afectat atunci de o neliniște mai fundamentală decât grija (dar prins în mod concret în jocul grijii), omul nu este numai la distanță de originea sa, dar poate să-și amintească de ea în măsura în care Absolutul nu este Dumnezeul originii de acum absent, ci un Dumnezeu al cărui cuvânt răsună încă în lume. Prin acest fapt transgresiunea ființării-noastre-în-lume nu este mai întâi faptul nostru, nu noi îi purtăm responsabilitatea ultimă: răspunzând cu adevărat celui căruia îi răspunde această transgresiune, și care propunând legământul său califică mereu din nou lumea drept creație. Acum că a sosit momentul va trebui să precizăm în ce măsură legământul reprezintă o realitate apriorică universală (transcendentală), și în ce măsură ordinea sa este cea a unui *a posteriori* istoric (a categorialului). Dar încă de acum trebuie afirmată o prioritate: dacă Dumnezeu poate și trebuie în mod paradoxal să fie primul numit, e pentru că în lumea pe care o dă ființării sale create El întemeiază condițiile unei prezențe a omului pentru Dumnezeu. Termenii problemei sunt familiari teologiei biblice, care cunoaște de mult timp antecedența teologiei mântuirii în raport cu teologia creației și înrădăcinarea acesteia în particularitatea unei istorii. Nu pretindem, și ar fi nejustificat de arogant să pretindem, că omul nu e fidel umanității sale decât cu condiția de a fi în mod concret cetățean al acestei istorii marcate de teofania Sinaiului și cea a Golgotei. Am apărat din contră teza unei identități dialectice a creației și a legământului în așa fel încât una n-ar putea face abstracție de cealaltă, iar limitele creației (fenomenologic indistinctă de cele ale lumii) sunt cele ale unui act de cuvânt, bruiat poate de zgomotele lumii și ale istoriei, dar care poate fi auzit mereu. E vorba așadar de a afirma caracterul responsorial al oricărei relații a omului cu Dumnezeu. Teologic vorbind, inițiativa nu aparține omului, iar acesta e determinat în străfundurile sale ca ființă a răspunsului. Originea nu se recucerește și *eschaton*-ul nu poate fi făcut de mâna

omului. Şi oricare ar fi libertăţile umane care vor dreptatea, mila şi în ultimă instanţă Împărăţia lui Dumnezeu, omul datorează întotdeauna unui dar faptul de a-şi aminti de ceea ce este şi va fi. Legământul şi făgăduinţa preced şi călăuzesc alegerea omului care excede fiinţarea-sa-în-lume în numele fiinţei sale de chemare.

60 Teologicul incoaţiei: legământul ca istoricitate fundamentală a prezenţei lui Dumnezeu

Fiinţarea-în-lume adăposteşte ca atare o istorialitate fundamentală, pe care nu e necesar să o dovedim: nu este existenţă fără istorie. Locul şi timpul ne sunt co-date. Ele sunt orizontul oricărei donaţii de sens. Ele sunt aşadar orizontul în care se manifestă absolutul a cărui manifestare, de altfel, pune în cauză orice pretenţie la ultimitatea acestora. Or această manifestare şi faptele şi spusele care o constituie nu se închid decât în hristologie şi înaintea organizării pascale a hristologiei nu îmbracă deci decât o configuraţie deschisă şi provizorie. Dumnezeu a vorbit deja întotdeauna — şi orice cunoaştere care-l uită sau îl ignoră este metodic abstractă sau naiv abstractă. Dar orice cuvânt nu este un ultim cuvânt; şi orice făgăduinţă nu este o afirmaţie univocă. Astfel trebuie să concepem legământul nu ca pe un dat, ci ca pe un eveniment, cum s-a spus deja, şi să sesizăm acest eveniment ca un dar de sens şi un dar de prezenţă desfăşurându-se la dimensiunile unei istorii. Ar fi atunci iluzoriu (şi sinucigaş din punct de vedere teoretic) să atribuim o semnificaţie doar eshatologică la ceea ce, prin esenţa sa, este propriu-zis preeshatologic, penultim (vom preciza acest concept mai jos, cf. § 74). O vom spune în timpul dorit despre însăşi experienţa care supravieţuieşte manifestării definitive a Absolutului şi trăieşte în ea, adică despre istoria Bisericii. Cu şi mai puternică îndreptăţire trebuie să o spunem despre experienţa care aşteaptă încă ultimele cuvinte ale lui Dumnezeu şi căreia îi e dezvăluit

doar un sens provizoriu. O istorie poate continua şi după ce a fost dat un ultim cuvânt. Acolo însă unde se încearcă organizarea logicii experienţei în jurul dialecticii creaţiei şi legământului, nimeni nu trebuie să apeleze prea repede la ultimul cuvânt. Omul Vechiului Testament e chemat fără ca această chemare să răspundă oricărei întrebări puse de ceea ce este el. Posesiunca definitivă de sine (simbolic, a „pământului făgăduinţei") este fără îndoială amânată. Ceea ce părea definitiv, odată cu intrarea şi stabilirea Israelului în Canaan, e denunţat de fapte ca provizoriu. Constituirea şi reconstituirea politică a unui popor care-şi locuieşte ţara sub o guvernare acordată de Dumnezeu apare în fapt ca o etapă pe un drum al cărui capăt e un orizont, şi care ca atare fuge în mod constant. Dumnezeu nu este absent din nici un moment al manifestării şi interpretării ei, chiar dacă proximitatea Sa este criticată mereu de o îndepărtare încă şi mai mare. Numai întregul deţine măsura fragmentelor: astfel propriul legământului este faptul de a lua formă într-o istorie neîncetat relansată, şi unde chiar Legea, deşi ea aici şi acum e valabilă la modul absolut, nu poate preveni bascularea care face să depindă prezentul de un viitor absolut încă secret. E posibil să rămânem în legământ, dar aceasta este modalitatea exclusivă a unei locuiri fericite în lume. Locuirea nu poate fi însă altfel concepută decât ca un tranzit sau o trecere. Prezenţa Absolutului pentru om îşi are istoria ei. Şi în măsura în care această istorie nu este încheiată, deci în măsura în care Absolutul nu este evident pentru om, iar omul nu este evident pentru el însuşi (în termeni hristologici), realităţile doar începute cheamă în mod necesar hermeneutici ale provizoriului: în care sensul încă ascuns, şi disponibil numai în ambiguitatea făgăduinţei, critică sensul deja dat; şi în care sfârşitul care se arcuieşte deasupra începuturilor face din orice cunoaştere o încercare parţială, care nu încetează pentru aceea să fie validă, dar care nu se poate constitui în cunoaştere absolută. Sensul teologic supradetermină sensul filozofic, interzicând orice închidere a cu-

noașterii. Realul este însăși împărăția incoației. Din moment ce poartă un sens teologic, istoria strălucește cu o lumină eshatologică. Dar legământul este modalitatea istorică a Împărăției lui Dumnezeu, nu este și instituirea ei.

61 NICIODATĂ DEFINITIVUL FĂRĂ PROVIZORIU

S-a observat că dubla dialectică a creației și a lumii, a lumii și a Împărăției nu poate fi ruptă; și chiar atunci când travaliul reducției teologice pune între paranteze lumea și ființarea-noastră-în-lume, ea nu le uită nici nu le anulează. Căci dacă Dumnezeu însuși poate fi uitat (și aici este miza unei deveniri-lume a creației), lumea ne este propriu-zis de neuitat. Pentru că nu putem gândi originea fără a face apel la sfârșit, teologia creației întâlnește în mod necesar chestiunea realităților definitive. Ceea ce va fi în ziua de pe urmă nu este ceea ce a fost în ziua dintâi. Pe de altă parte, ceea ce era la origine nu interesează cu adevărat (teoria, ca și viața) decât fiind recapitulabilă în ordinea realităților definitive. Vom fi autorizați deci să lăsăm a doua dialectică să rezolve implicit toate chestiunile puse de cea dintâi. Chestiunea provizoriului și a definitivului e poate ultima pe care o ridică temporalitatea noastră.

Faptul că lumea este de neuitat vrea deci să spună că definitivul nu este niciodată accesibil decât în elementul și la modul provizoriului. Lumea e orizontul oricărei manifestări. Și chiar la Paște realitățile definitive nu pulverizează realitățile provizorii pe care le învestesc și, dacă vrem, le transfigurează. Dacă lumea e locul a tot ceea ce are loc, și dacă Absolutul trebuie să-și facă loc în lume, trebuie ca orizontul său să nu judece dinainte ceea ce se manifestă aici, și nici un protocol hermeneutic să nu ne constrângă la a conferi orizontului proprietatea a ceea ce se manifestă în el. Dar definitivul nu doar vine în lume și își face loc aici; mai mult, el vine aici în însuși modul lumii, ca lume; împlinirea oricărui lucru ne apare ea însăși ca lucru. Vrem să atin-

gem corpul uman al lui Dumnezeu, sau să auzim un cuvânt care nu angajează decât responsabilitatea lui Dumnezeu. Or ceea ce atingem este un corp de om; iar ceea ce auzim e o voce de om — n-avem decât să-i interpretăm corect, adică teologic, sensul şi prezenţa. Observăm aici rădăcina comună a jocului sacramental şi a jocului hristologic. A jocului sacramental; căci Sfintelor Taine le revine să dea definitivul (Cuvântul lui Dumnezeu, Trupul şi Sângele lui Hristos, înfierea omului de către Dumnezeu) sub speciile provizoriului — câteva cuvinte, puţină apă, puţină pâine şi vin. Şi a jocului hristologic: căci în timpul care îl conduce spre Golgota, Iisus din Nazaret nu este prezenţă umană a lui Dumnezeu decât arătându-ne o faţă muritoare de om, şi chiar la Paşte Dumnezeu ne este perceptibil tot pe chipul Său înviat. Din travaliul hristologiei putem (şi trebuie) să tragem concluzia că *există o realitate definitivă a lucrurilor create, fiindcă există loc pentru creat în Dumnezeu Însuşi.* Din experienţa sacramentală, aşa cum se structurează ea în timpul absenţei empirice a lui Dumnezeu, trebuie să tragem însă concluzia că nu putem să ne reclamăm astăzi de la ceea ce nu va trece decât primindu-i prezenţa în sânul a ceea ce trece. Această prezenţă — a lui Hristos până la Paşte, a Sfintelor Taine aici şi acum — ne propune desigur o punere între paranteze a mundanităţii lumii. Problema acestei reducţii, ca a tuturor, e însă aceea că ea nu se poate institui. Lumea este de neuitat afară de lumina pascală a creaţiei noi, şi această lumină nu se risipeşte astăzi în umbra morţii. Chiar dacă ne învaţă la drept vorbind că e vorba în mod foarte exact de umbra crucii şi că cel răstignit este Împăratul slavei.

62 NICIODATĂ PROVIZORIUL FĂRĂ DEFINITIV

Dacă nu există semnificaţie eshatologică decât în câmpul în care se desfăşoară semnificaţiile istorie, nu există dialectică în sens propriu între fiinţa de fapt şi fiinţa prin

vocație, decât prin priza simetrică pe care semnificațiile eshatologice o exercită astăzi asupra imperiului provizoriului. Există lumi posibile în care un concept de natură ar fi de ajuns pentru a da seama de ceea ce sunt aceste lumi, și de ceea ce este omul în acestea, în cazul în care există oameni în aceste lumi. Dar lumea așa cum „este" nu se reduce la natura ființelor și lucrurilor. Doar făgăduința unui viitor absolut și amintirea originii dau aici seamă de ceea ce este. Iar aici natura e de negândit fără recursul la conceptul de har. De îndată ce Absolutul se revelează sub trăsăturile unui Dumnezeu și nu ale unui Principiu fără personalitate, ceea ce spuneam despre statutul teologic al facticității și al funcției diacritice a legământului (§ 43) se precizează. Știință a definitivului, teologia nu e o cunoaștere regională însărcinată să interpreteze un fapt printre alte fapte, fie el cel mai important. Ea se originează fără îndoială în particularitatea și în pozitivitatea faptelor și nu în generalitatea legilor. Dar de la cel dintâi până la cel din urmă cuvânt al lui Dumnezeu faptele revelează un sens — legământul — coextensiv întregii istorii. Implicit sau explicit, nimic nu este lăsat în ceea ce „este", nicăieri nu putem izola provizoriul ca atare, o natură pură fără vocație eshatologică, o istorie care să fie pentru ea însăși ultima instanță și singurul său judecător. Putem izola realitatea teologică a unei lumi care diferă de creație și de Împărăție. Dar experiența are de a face cu totalitatea fenomenologică a lumii, căreia îi aparține și faptul de a da mărturie de creație; și dacă discernământul provizoriului și al definitivului este posibil aici, în numele legământului lui Dumnezeu cu oamenii, nicăieri decât în negativul luat ca atare realul nu încetează de a fi traversat de un sens eshatologic. Fără îndoială faptele nu oferă de la ele însele condițiile interpretării lor teologice; ca să existe interpretare, trebuie să existe cuvânt și ca Absolutul să-și angajeze responsabilitatea sa; faptele brute sunt teologic mute. Absolutul răspunde deci de întreaga istorie plecând de la evenimente particulare în

care el îşi dă o voce. Şi aceasta vrea să spună că faptele nu pot fi închise într-o facticitate preteologică fără ca să violentăm ceea ce prezenţa lor „vrea să spună" Nu putem pretinde în numele niciunei cunoaşteri că ştim în mod clar şi distinct unde anume se sfârşeşte lumea şi unde începe Împărăţia lui Dumnezeu: pentru aceasta ar trebui sau să izolăm o voinţă bună radicală sau să punem mâna pe Cel Înviat. Dar putem şti că graniţa lor traversează întreaga realitate semnificantă şi orice interpretare. Definitivul, şi aceasta e problema lui, nu ne apare niciodată decât sub înfăţişarea a ceea ce trece şi a ceea ce este mai fragil. Iubirea nu este mai puternică decât moartea. Frumuseţea însăşi trebuie să moară[19] Dreptatea se cucereşte pas cu pas împotriva nedreptăţii generalizate, nici o civilizaţie nu abrogă o dată pentru totdeauna barbaria. Precaritatea nu este însă un argument împotriva a ceea ce loveşte — cum nici generalizarea violenţei nu e un argument în favoarea acesteia. Şi spre inconfortul oricărei hermeneutici latenţa eshatologicului în noneshatologic, sau precaritatea definitivului care apare la modul provizoriului, compune în mod concret ultimul cuvânt al experienţei. Nu mai mult decât filozofia, teologia nu se bucură încă de o parusie. Ceea ce ar trebui să rămână trece. Ceea ce ar trebui să treacă se instituie. Dacă vom crede că dispunem de realităţi definitive, vom uita că miza rămâne în chip necesar prinsă în condiţiile punerii sale în joc. Dacă vom crede că discernem în mod pur provizoriul de definitiv, şi vom proceda noi înşine la judecata eshatologică a istoriei universale, vom proceda la propria noastră apoteoză. Lumea e orizontul a ceea ce trece. Legământul e orizontul a ceea ce nu trece. Existenţa noastră e prinsă în diferenţa lor. Trebuie deci să respectăm precaritatea, fiindcă ea poate fi locul în care se insinuează şi se arată realităţile definitive. Iar propunerea legământului ne avertizează că raţiunile istorice n-au ultimul cuvânt.

[19] Cf. SCHILLER, *Nänie*, Nationalausgabe, II/1, Weimar, 1983, p. 326.

Legământul îndeplineşte în experienţă o funcţie diacritică: oferta sa relevă în acelaşi timp originea şi bararea originii. Apare atunci faptul că omul nu este manifestat pentru el însuşi în unitatea simplă a unei naturi, ci în tensiunea fiinţei ca dat şi a fiinţei ca vocaţie. Timpul este orizontul a ceea ce sunt. Timpul e deci mai originar decât fiinţa pe care o măsoară şi de care nu este măsurat. Îmi este imposibil să răspund de ceea ce „sunt" fără a examina cererile a ceea ce voi fi, şi/sau a ceea ce trebuie să fiu. Pe de altă parte, ceea ce voi fi şi/sau trebuie să fiu nu este numai proiectul a cărui grijă o am (chiar dacă nu putem exista în afara strategiilor care ne fac stăpânii chiar şi ai viitorului şi care ne vor permite să răspundem de acest viitor), ci şi proiectul altuia cu privire la mine. Exist încă de pe acum la modul unui dar, drept cel care nu este la originea lui însuşi — a-mi aminti de mine însumi înseamnă a aminti generozitatea care m-a făcut să fiu. Darul care originează se dublează cu o a doua generozitate atunci când existenţa e percepută drept o chemare şi vocaţie. Gratuitatea e primă şi ultimă. Ea poartă sensul contingenţei noastre. Ea singură ne permite să „aveam" un viitor. Traduse în limbajul experienţei conştiinţei, aceste adevăruri prime iau următorul sens: instituie prioritatea extazului asupra enstazei, a fiinţei în relaţie pe fiinţa spre sine (adseitatea). Analitica temporalităţii, s-a văzut, se organizează fenomenologic în jurul unor semnificaţii enstatice (§ 1. 3, 8. 10, 17. 20 etc.). Timpul are drept loc conştiinţa. Ea însă nu îl generează: temporalitatea e corelativă fiinţării-în-lume şi corporalităţii (orice ar fi o posibilă durată pură a spiritului ca atare). Ea însă îl constituie. Această constituire este prinsă cu siguranţă în viaţa intenţională care face din orice conştiinţă o conştiinţă-de, o conştiinţă-spre: ea implică în mod nativ sinele şi pe altul decât sine. Dar intenţionalitatea nu este extazul, dacă e să o înţelegem nu ca deschidere universală de sine la celălalt

decât sine, ci ca o relație cu celălalt, cu altul decât mine. Chiar dacă, cu excepția patologiei conștiinței, nu există lume pe care eul să nu o împărtășească întotdeauna deja cu celălalt, și în care să nu fie întotdeauna deja întors spre celălalt, necesitatea fenomenologică de a da seama de intersubiectivitate, adică de a discerne aici o facticitate în căutarea unei întemeieri raționale, ne previne că solitudinea posedă o semnificație transcendentală. Nu e neverosimil ca ea să aibă și o semnificație teologică.

Manifestarea ființei ca reflexivitate trebuie să ne apară mai întâi ca teologic neutră. Ea nu judecă dinainte relația omului cu Absolutul, nici pentru a o confirma, nici pentru a o nega. Existența în companie de sine însuși, ipseitatea trăită ca adseitate, nu este vinovată de nimic. Ea este modul în care conștiința și mai cu seamă rațiunea își descoperă existența lor. Ea subîntinde travaliul gândirii — nu este necesar ca acesta să fie cel al unui singuratic, dar gândim întotdeauna singuri. Și subîntinde travaliul experienței — fiindcă nu există drum spre celălalt decât sine fără o certitudine prealabilă de sine și fără o întoarcere la sine. Și aceasta nu ne va permite vreodată să identificăm singurătatea transcendentală a conștiinței cu o negație transcendentală a lui Dumnezeu: relația primordială de sine cu sine este mută cu privire la exterioritatea și alteritatea Absolutului, dar nu le anulează mai mult decât anulează prezența ființelor, a lucrurilor și în general a oricărui conținut intențional, actual sau posibil. Aceste precauții fiind luate, e adevărat că exterioritatea și alteritatea lui Dumnezeu sunt, teologic vorbind, locul sensului, și că enstaza, posesiunea transcendentală de sine prin sine, este faptul din care conștiința trebuie să iasă dacă vrea să-și amintească de originea sa și să-și înțeleagă chemarea. În Dumnezeu, va spune teologia trinitară, extazul este prim și identic cu ființa. În om, el poate fi primordial — dar este cu siguranță întunecat: fiindcă el nu se stabilește decât plecând de la enstază și modalitățile experienței pe care le guvernează enstaza, pentru că numai plecând de la

lume îşi aminteşte creatura de creaţia sa, şi pentru că prezenţa pentru sine se află la baza oricărei prezenţe în lume. Ar trebui oare atunci să mergem până la a înţelege modul enstatic al temporalităţii ca un mod de a fi propriu-zis mundan (în sensul teologic al termenului), şi care ca atare îl menţine pe om la distanţă de Dumnezeu? Pentru a nu afirma prea repede ceea ce ar risca să se bazeze pe o confuzie conceptuală, propunem un concept complementar, al cărui nume îl vom împrumuta de la Luther, care-l deţinea de la Bernard de Clairvaux, cel de *încovoiere*[20] În raport cu enstaza, care e solitudinea transcendentală a conştiinţei drept conştiinţă de sine vizând totalitatea fenomenologică a lumii, încovoierea semnifică replierea sau aplecarea eului aspra sinelui. Fenomenologic vorbind ea este poate un alt nume al enstazei sau al reflexivităţii. Ea îi marchează însă supradeterminarea existenţială, căci în ea se preschimbă adscitatea în ateism, iar omul se regăseşte fără Dumnezeu în timpul său. Omul încovoiat asupra sa e atunci singur, dar din pierdere de sine şi nu prin natură. Definindu-se doar prin raportul său cu el însuşi, el exclude faptul că trebuie să iasă din sine pentru a fi sine — jocul fiinţei şi al chemării îi scapă. Există o repliere, o negare a relaţiei după experienţa (chiar incoativă) a relaţiei, o întoarcere la o pseudo-origine, la o experienţă fals primară. Într-adevăr, singurătatea enstatică a ego-ului transcendental nu este decât o abstracţiune sau un moment; ca acoperă mai puţină experienţă cât o etapă pe drumul experienţei; semnificaţia ei teoretică nu se dublează printr-o semnificaţie existenţială (problema existenţială a singurătăţii nu este cea a ego-ului transcendental). În schimb, conştiinţa încovoiată este eul transcendental devenit concret; ea travestcşte în figură a experienţei ceea ce era o figură a gândirii. Trebuie deci spus că ea este eul redus în mod concret la transcendentalitatea lui — adică un monstru. Aceasta ne dovedeşte evident

[20] Cf. BERNARD, *in Cant. Cant.* 24, 2–7, *PL* 183, 897A–898B: „incurvatio".

nimic împotriva conceptului husserlian de eu transcendental, ci realizează pur şi simplu aporia pe care fenomenologia husserliană o evită mereu, într-un mod uneori laborios fixându-şi drept sarcină perpetuă recunoaşterea celuilalt decât sine, fie că e vorba de lucruri sau de celălalt, aşa cum este în fiinţa sa. Cu alte cuvinte: ego-ul transcendental apare fenomenologic vorbind la începutul cunoaşterii, iar eul încovoiat atestă o solitudine anacronică, apărută atunci când nu mai are loc de a fi, înţepenind nesăbuit momentul enstatic al conştiinţei. Enstază şi extază sunt unite de altfel în mod dialectic. Or transcendentalizarea eului neagă această dialectică. Şi aici — şi numai aici — omul poate nega în timpul său alteritatea lui Dumnezeu într-o întoarcerea asupra sa care constituie o violenţă supremă, cu atât mai violentă cu cât se exercită asupra invizibilului şi asupra imperceptibilului. Enstaza este fenomenologic anterioară extazului, dar îi constituie condiţia pozitivă. În schimb încovoierea neagă faptul că relaţia poate să retroacţioneze asupra fiinţei, sau că fiinţa este în aşteptarea unei relaţii. Singurătatea e atunci adevăratul secret al timpului. Monologul exclude atunci chemarea: dacă cineva trebuie să-i vorbească altuia, acesta va fi omul care-şi adresează cuvântul lui însuşi.

64 AMBIGUITATEA PRIMĂ (PENTRU MINE)

Distincţia între enstază şi încovoiere nu permite însă disocierea lor, căci dacă aceasta nu e întotdeauna deja aceea, există o conivenţă între una şi cealaltă. Temporalitatea enstantică a eului transcendental nu este decât spaţiul identificabil în dimineaţa experienţei în care se instalează încovoierea. Adseitatea este inocentă, singurătatea apriorică a conştiinţei nu neagă fiinţa non-eului, nici faptul că celălalt decât conştiinţa e indispensabil conştiinţei, dacă e ca aceasta să parvină la ea însăşi. E adevărat că enstaza posedă şi adevărul său neliniştitor, care este posibilitatea unei retrageri în raport cu câmpul relaţiei; şi nu putem interpreta

aceasta fără a discerne o ambiguitate fundamentală. Nu putem alege pe cale de dilemă între identitate şi relaţie, întrucât identitatea autorizează aprioric relaţia, iar prezenţa de sine pentru sine se acomodează dintotdeauna, în mod imemorial, cu coprezenţa noastră pentru alte euri. Dar dacă nu putem alege între o temporalitate extatică şi o temporalitate entatică, sub pedeapsa de a pietrifica o dialectică vie, trebuie să admitem şi că adseitatea ameninţă întotdeauna relaţia, iar temporalitatea se poate reduce întotdeauna la măsurarea prezenţei de sine pentru sine. Condiţiile relaţiei sunt într-adevăr date la început odată cu cele ale unei retrageri în afara spaţiului relaţional, sau cel puţin odată cu cea a unei subalternări a unuia celuilalt. Nimeni nu se naşte singur la viaţa conştiinţei; singurătatea transcendentală e o singurătate abstractă; la început este totdeauna un mod oarecare al dialogului. Pe de altă parte, singurătatea este ea însăşi o condiţie de posibilitate a relaţiei. Ea face posibilă aşteptarea, generează atenţia. Nimeni nu ştie însă cu adevărat ce anume îi dă celălalt, dacă nu a încercat absenţa acestui altul. Dar nu pentru că acum sunt singur cu mine însumi şi nu aud decât ecoul propriilor mele cuvinte, voi fi mai dispus să ies din mine când va veni momentul relaţiei, sau al făgăduinţei, sau al chemării, şi voi fi mai atent la ceea ce altul decât mine îmi poate da din mine însumi. Sărac dar sigur, ego-ul poate totdeauna să se mulţumească cu el însuşi. Când se închide în sine însuşi el nu încetează să locuiască lumea. În acest fel el mutilează prezenţa sa în lume. Dar el este aici, iar figurile sărăcite ale conştiinţei sunt înscrise în însăşi fiinţa conştiinţei care se înţepeneşte aici. Trebuie deci spus că o duplicitate nativă loveşte adseitatea, duplicitate care predispune la ieşirea din sine ca şi la rămânerea în sine, la a da atenţie cât şi la ne mulţumi cu tăcerea proprie sau cu zgomotul propriu. Această duplicitate loveşte însuşi extazul: poate că în celălalt caut propria mea oglindă, propria mea imagine. Şi nu putem şti unde anume sfârşeşte reculegerea spiritului în el însuşi — ca

atare o pregătire pentru relație, o școală a relației — și unde anume începe, odată cu replierea pe sine însuși, logica încovoierii. Nu suntem solitari pentru singurul motiv că suntem singuri, și nu suntem în mod necesar singuri când suntem solitari. Dar cine va spune despre toate cuvintele sale că sunt prinse în interiorul unui dialogism generalizat?

Chiar atunci când se dovedește neputincioasă în a scoate în afara jocului încovoierea, inocența adseității e o problemă filozofică și o problemă teologică. Teologic refuzul relației și decăderea adseității în încovoiere se realizează ca refuz al ființei ca vocație. Nici o relație nu este mai fragilă decât cea care-l face interesat pe om de un Dumnezeu neevident și de cuvintele Sale amestecate în orice cuvânt uman. Și dacă pot să mă dezinteresez de celălalt, cu atât mai mult pot să mă dezinteresez de Dumnezeu. Acest refuz e înscris în ceea ce suntem ca o distanță nativă în raport de originea noastră, ca o practică a ființei noastre care uită mizele ultime ale acesteia. Într-o lume real diferită de creație, ambivalența este destinul sensului, și destinul gesturilor primare ale conștiinței. Teologia ne poate permite să decidem în ultimă instanță — la început este relația, ființa se naște dintr-un dar și vine ca o făgăduință. Dar ea nu ne va permite niciodată să sărim cu amândouă picioarele peste aporiile experienței. Omul este cel în care e în chestiune sensul originar al ființei sale, pentru că e cel în care acest sens trebuie să fie descifrat sub bariri și smuls ambiguităților.

65 Sensul și timpul regăsite

Ambiguitatea e pentru noi (dar nu în sine) fundamentală pentru că noi nu mai locuim creația, și nu locuim pur și simplu lumea. Primul punct n-are nevoie să fie dovedit; al doilea are evident întotdeauna nevoie să fie dovedit. Într-adevăr, nimic nu e mai puțin evident decât legământul, nimic nu e mai puțin parusiac decât prezența lui Dumnezeu. Legământul e semnificația creată a lumii. Dar lumea în

totalitatea ei fenomenologică e orizontul oricărei donații de sens și al oricărei apariții, astfel că orice transgresare a ființării-noastre-în-lume e întotdeauna și o modalitate a ființării-în-lume — am văzut aici în fapt o condiție de autenticitate. Dacă lumea e lucrul de care nu mă pot îndoi fără a mă îndoi de mine însumi, și dacă lumea este locul legământului, nu aparținc atunci legământul ființării-noastre-în-lume? Această întrebare trebuie să primească un răspuns negativ, fiindcă știm să distingem realitatea fenomenologică a lumii (loc a tot ceea ce are loc) de realitatea ei teologică (lumea ca barare și negare a originarului). Aici ne preocupăm de realitatea universală a legământului, adică de dimensiunea ei transcendentală. Lumea care adăpostește legământul nu încetează a fi împărăția ambiguității. E locul sensului și al nonsensului. E sălașul omului fidel umanității sale și cel al inumanității. Legământul n-ar putea așadar aparținc ființării-noastre-în-lume; ambiguitatea acesteia ar fi atunci abolită, ceea ce nu poate fi. Fenomenologic vorbind legământul are loc în lume. Dar el contrazice constituirea teologică a lumii. Care este deci semnificația ei apriorică și universală? Există în mod universal destulă lumină pentru ca omul să poată ști în lume cum stau lucrurile cu el și cu Dumnezeu, există destulă fidelitate față de creație în lumea așa cum este pentru ca omul să poată trăi în ea amintindu-și de originea sa și de făgăduințele care-l fac să fie? Sau omul e livrat nonsensului ori cel puțin ignorării rațiunilor ultime și realităților ultime câtă vreme absolutul nu-și face loc în istorie pentru a vorbi și pentru a mântui? Pentru a răspunde, vom preciza care e statutul teologic al filozofiei morale și cel al moralei pur și simplu.

Suntem de acord aproape fără problemă în a recunoaște în voința bună o fidelitate a omului față de ființa sa. A voi binele înseamnă a voi în adevăr. Înseamnă a ne aminti de ceea ce suntem. Ne putem îndoi dacă un lucru sau altul este cu adevărat bun, pe de altă parte putem să nu voim integral binele. Nici incertitudinea, nici reaua voință nu constituie

însă o obiecție împotriva binelui. Și în ciuda radicalității răului, n-avem de ales la modul dilematic între imoralism și sfințenie. Putem presupune că omul în timpul său nu este niciodată integral fidel umanității sale, că eul eshatologic postulat de exigența morală nu este niciodată pe deplin real în istorie. Dar ar fi inutil să credem că între fidelitatea radicală și infidelitatea radicală față de ceea ce suntem nu există oprire. Noi nu suntem în fapt nici pe deplin morali (ceea ce se înțelege de la sine), nici integral imorali; și existența factuală e prinsă între buna voință și reaua voință, suficient de morală pentru a fi existența unui om, și suficient de imorală pentru ca acest om să fie încă la distanță de sine. Experiența morală se mișcă deci între lumină și întuneric, într-un element care este cel al lumii, întrucât este cel al clarobscurului. Binele nu se impune conștiinței căreia i se propune. Are autoritate, exercită o prerogativă, și aceasta într-un mod universal: nu există loc mundan în care cerința morală să fie fără noimă, sau neformulabilă, sau suspendată. Dar rațiunea etică este prizonieră întotdeauna rațiunilor pre-etice, se manifestă într-o lume în care morala nu este primul atribut al existenței. E vorba în etică de un sens originar sau de un sens definitiv al existenței noastre; și astfel chestiunile pe care ea le ridică nu se lasă separate de chestiunile pe care omul și le pune despre Absolut, sau le pune Absolutului. Ambiguitatea rămâne însă. Omul care vrea și face binele își amintește în aceasta de esența sa și anticipează sfârșitul său. Această memorie și această ratificare sunt posibile la dimensiunile lumii — filozoful moralist e pretutindeni la el acasă în lume. Ele sunt în mod explicit sau anonim — puțin interesează aici — realitatea mundană a pactului care leagă Absolutul și omul. Dar această realitate nu are evidența pe care o posedă lumea.

Privilegiile juste ale moralei și ale filozofiei morale nu împiedică desigur ca transcendentalul să cheme confirmarea sa de către experiență, și nu împiedică — aici — ca problema binelui și a umanității omului să trebuiască să fie

pusă mereu plecând de la interpretări particulare, de la puneri în lumină particulare. Legământul e un sens şi o realitate originare, menţinute în clarobscur în sânul realităţilor îndepărtate de originea lor. Acest sens este în mod abstract accesibil la modul nemijlocirii. A voi binele e problema conştiinţei morale. Şi aceasta deţine prin ipoteză dacă nu gustul binelui, cel puţin sensul binelui. Dar oricare ar fi experienţa a ceea ce am putea numi ego-ul transcendental moral, morala are întotdeauna legătură cu cetatea şi cu interpersonalitatea (nu există lege morală privată), conştiinţa morală este întotdeauna dependentă de legi, sau de sfaturi, care-i sunt adresate de comunitatea istorică în care aceasta trăieşte. Cu privire la orice experienţă morală e adevărat faptul că medierea oricărei legi condiţionează pentru orice om fidelitatea faţă de sine însuşi (ceea ce nu împiedică datoria noastră de a critica legea, căci există legi rele, şi prin urmare de a recunoaşte drepturile filozofiei morale; ceea ce nu ne împiedică, pe de altă parte, să excedăm, vrând binele, legea care ne interzice pur şi simplu să facem răul şi care ignoră aproape orice păcat prin omisiune). Lucrul e adevărat şi cu privire la legea care angajează responsabilitatea Absolutului. Există un acces nemijlocit la creaţie şi la legământ care nu implică manifestarea Absolutului în istorie, ci doar protecţia pe care acesta o exercită asupra întregii istorii. Dar dacă îi aparţine teologiei să vorbească de aceasta, prin constituţia ei îi revine şi faptul de a nu o putea face decât în orizontul istoriei particulare în care Absolutul se oferă de fapt. Transcendentalul trimite deci la categorial ca loc al deciziei, ca la condiţia cu care se risipeşte clarobscurul lumii. Teologia biblică ne spune că experienţa mântuirii dă singură acces la Dumnezeu Creatorul. Invers, numai un Dumnezeu Care creează poate fi cu adevărat mântuitor. Cuvintele rostite la origine nu sunt de neauzit chiar în mijlocul devenirii-lume a creaţiei. Universalitatea conştiinţei şi a legilor sale, sau a religiilor ei, nu scapă însă ambiguităţii decât dacă Absolutul de care amintesc în mod universal

nu este numai Dumnezeul unei origini, ci şi Cel care îi dă un loc şi o voce în interiorul istoriei. Legătura transcendentalului şi categorialului este teologic vorbind cu neputinţă de rupt. Omul este în lumea sa cel care aşteaptă să se facă lumină asupra a ceea ce este el. Iar în raport cu darul universal şi originar al fiinţei, lumina va fi întotdeauna cea a unei contingenţe. Căci sensul fiinţei noastre se dezvăluie în istoric.

Partea a III-a

Între memorie şi speranță

Încredințând memoriei raportul omului cu Dumnezeu Care S-a revelat, sau Care a luat cuvântul, realitatea istorică sau categorială a legământului nu pune o problemă neînsemnată.

Ce înseamnă a-ți aminti? Spuneam deja despre orice fidelitate „transcendentală" legământului, că omul își „amintește" aici de sine însuși. Dar această (re)cucerire de sine în edificarea unei prezențe (explicită sau implicită) pentru Dumnezeu nu dă acces la un început absolut (ca atare trecut), ci la o origine. Și în pliul creației și al lumii, realitatea originară a ființei noastre e accesibilă aici și acum, dimensiune întunecată de ceea ce suntem, dar secret prezentă la modul universalului. Amintirea sau uitarea ei deține deci un sens ontologic, dar nu e un dat al conștiinței. Când își amintește de originea sa creată, omul trebuie să știe cu adevărat ce face: o știe Dumnezeu, iar teologul îi știe posibilitatea. Nu e nevoie de o teorie pentru a avea o practică justă a umanității sale. Nu e necesar să formeze clar și distinct proiectul de a fi om pentru a se arăta fidel ființei și vocației lui. Or lucrurile stau altfel cu sensul pe care-l îmbracă conceptul de memorie atunci când e vorba pentru conștiință de a se raporta la Dumnezeu, ale Cărui cuvinte sunt înscrise între toate cuvintele rostite în sânul istoriei, și ale cărui fapte și gesturi sunt atât de prinse în mijlocul tu-

turor evenimentelor care nu angajează în lume decât responsabilitatea oamenilor, încât le putem trata aşa cum se tratează diversele fapte ale istoriei universale: prin uitare. Chiar potrivit dimensiunii transcendentale a cunoaşterii noastre, Dumnezeu nu ne este imemorial. Cu atât mai mult manifestarea Sa istorică poate trece neobservată. Ieşirea unei bande de sclavi evrei din Egipt, execuţia unui evreu palestinian în afara zidurilor Ierusalimului în timpul domniei împăratului Tiberiu sunt foarte mici episoade ale istoriei — şi chiar atunci când credinţa afirmă că ele alcătuiesc ca atare istoria lui Dumnezeu cu oamenii, nu trebuie să ne mirăm de faptul că istoriografia a păstrat atât de puţin urma lor. Şi dacă credinţa n-ar fi persistat să le ţină vie memoria (iar această memorie, la rândul ei, nu este un fapt divers, ci un eveniment capital al istoriei lumii) am putea foarte bine concepe un timp care le-a uitat. Orice amintire se câştigă împotriva uitării. Uitarea este secretul neliniştitor al amintirii. Dacă Dumnezeu a vorbit pentru noi aşa cum vorbesc oamenii, a căror voce şi trăsături se şterg în depărtare, câte nu riscăm oare?

Amintirea faptelor şi spuselor Absolutului în particularitatea unei istorii regionale se numără împreună cu toate intenţionalităţile conştiinţei care se referă la timpul care nu mai este, şi pune probleme. Ce sens să-i dăm? Punctul principal e fără îndoială cenzura care îndepărtează ordinea categorială de ordinea transcendentală. Transcendentalul se mişcă — prin definiţie — în elementul unei universalităţi apriorice. Realitatea transcendentală a legământului nu este în mod evident nimic în afara tradiţiilor, istoriilor şi culturilor în care oamenii învaţă să rostească numele lui Dumnezeu sau învaţă gustul binelui. Nu este o stare de lucruri care prin neverosimil ar preexista legăturii istorice a oamenilor între ei şi cu Dumnezeu, „sacrul" sau „divinul" Dar ca autorizare a unei fidelităţi a omului faţă de sine, conceptul său îl implică pe cel al unei posibilităţi întotdeauna prezente sau întotdeauna disponibile: între creaţie

şi istorie, omul deţine — prin har, dar în mod efectiv — dreptul de a deveni el însuşi. Aşadar, aici şi acum — dacă vrem să întemeiem în raţiune practica umanităţii sale — Absolutul — sau conştiinţa morală sau inteligenţa — răspunde de ceea ce este. Reflexul istoriilor particulare acoperă o aceeaşi putere de a fi. Or nu acesta este cazul atunci când legământul se întemeiază în mod categorial pe o particularitate care nu este deductibilă din nici o universalitate, şi cuvintele care angajează responsabilitatea lui Dumnezeu se arcuiesc peste noi plecând de la un trecut. Nu mai este vorba atunci de a percepe ecoul cuvintelor rostite la originea lumii, ci de a sesiza ultimele cuvinte ale lui Dumnezeu şi de a-L observa pe Dumnezeu Însuşi dându-Şi o fiinţare-aici în mijlocul oamenilor — iar aceasta vrea să spună că particularitatea dă mai mult decât dă universalitatea, că darul sensului are o istorie şi că realitatea transcendentală a legământului nu este decât la primele momente ale acestei istorii. N-ar avea deci mare sens să ne mulţumim cu amintirea dificilă pe care o avem despre noi înşine între creaţie şi lume, în timp ce Absolutul a avut loc în istorie — aici şi acolo, şi nu altundeva — pentru a spune cum stau lucrurile cu El şi cu noi. Dar surplusul de sens sau de realitate pe care ni-l propune particularitatea îmbracă chipul tulburător al contingenţei. Nimeni nu va uita vreodată condiţiile de posibilitate prin care există. Conceptul de legământ transcendental nu constrânge desigur omul să existe în legământ, şi lumea singură este orizontul facticităţii. Rămâne faptul că propunerea transcendentală a legământului ne este făcută în mod universal — spre cel mai mare confort al gândirii, şi fără a-l dispensa pe om de un acces la sine însuşi întotdeauna penibil şi dramatic. Şi, invers, rămâne faptul că orice contingenţă e ameninţată de uitare. Vom admite şi că filozoful sau poetul ne spun şi ne cântă adevărul pe calea contingenţei. Nici poetul, nici filozoful nu pretind să ne ofere cuvinte valabile veşnic. Dar dacă Absolutul se încredinţează hazardurilor istoriei pentru a arăta ce anume este

el, iată-ne deci forțați, în sensul că ne interesăm de ceea ce e valabil definitiv, să ieșim din prezentul certitudinilor transcendentale (posibile). Simțim importanța mizei.

Aceasta angajează deci o dublă operă de diversiune: dacă e vorba de a ne aminti de Dumnezeu Care *a* vorbit și *a* trecut, acest act de memorie ne distrage de la actualitatea istorică, și ne distrage de la prezentul experienței: a) nu e nimic mai ușor decât să credem că actualitatea istorică „vrea să spună" ceva, și nimic mai ușor decât să credem pios că Absolutul vrea să ne spună ceva. Tema unei manifestări divine coextensive istoriei universale este o temă banală în limbajul comun teologic[1] E însă ceea ce neagă practic interesul arătat unui trecut a cărui credință mărturisește că deține măsura oricărui sens și a oricărei manifestări. Nu încetez să exist aici și acum și să fiu prins într-o istorie particulară, care nu mai este cea în care Dumnezeu a vorbit și a făcut, atunci când încerc să convoc în memorie ceea ce a spus și făcut în acel timp Dumnezeu. Dar în mod evident, aici pun între paranteze orice cuvânt care pare să angajeze responsabilitatea lui Dumnezeu și care mi-ar veni dintr-o altă istorie, sau de la realitatea prezentă a istoriei. Aceasta nu vrea să spună că Dumnezeu ar fi astăzi mut sau că a fost mut în China ori în Grecia. Vrea să spună că orice cuvânt care vine de la El nu este un cuvânt ultim. Și că amintirea ultimelor Sale cuvinte conduce la practicarea unei necesare reducții asupra cuvintelor antepenultime — cele ale Dumnezeului Care nu S-a manifestat încă în țesutul unei istorii — ca și asupra cuvintelor redundante ale Dumnezeului Care nu păstrează tăcerea chiar și atunci când a spus totul. b) De altfel nu e nimic mai ușor, s-a spus, decât să atribuim prezentului experienței privilegiul cognitiv de a ne vorbi despre Dumnezeu. Și sub rezerva ca teoria să țină seamă de ambiguitățile care lovesc în lume tot ceea ce ține pur și

[1] Cf., de ex., K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien, 1976, p. 147–156.

simplu de domeniul creatului, nimic nu e mai adevărat. Opera teologică (sau teologală) a memoriei nu este însă în mod serios posibilă decât pentru conştiinţa care mărturiseşte o inexperienţă prezentă, sau cel puţin care suspendă prezentul experienţei de trecutul depus în memorie. Prezentul nu e timpul absenţei lui Dumnezeu (pentru raţiunile transcendentale deja expuse şi pentru raţiunile sacramentale pe care va trebui să le expunem la timpul lor). Dar dacă există în mod transcendental prezenţă aici şi acum, e vorba într-un anume fel de o prezenţă de lăsat în suspensie pentru a accede la mai-mult-decât-prezenţa manifestării definitive a Absolutului în regnul contingenţei. Sensul dat o dată pentru totdeauna e măsura măsurătoare a sensului care se dezvăluie astăzi; şi nu vom mai vorbi în mod adecvat de acesta decât presupunându-l pe acela (ceea ce am făcut mai sus indicând sensul hristologic al creaţiei şi învestirea anticipată a primului cuvânt al lui Dumnezeu de către ultimul Său cuvânt).

67 Dincolo de imanenţă

Dacă n-am comis o eroare majoră, timpul se lasă interpretat la joncţiunea subiectivităţii şi obiectivităţii noastre; locul acestei joncţiuni este corpul nostru, şi atunci primul *interpretandum* îl constituie moartea noastră. Obiectivitatea corpului nostru rămâne cea a unui subiect; punctul de întâlnire al obiectivului şi subiectivului este el însuşi o realitate subiectivă dintr-o parte într-alta. Interpretarea se duce deci în elementul imanenţei — obiectivitatea şi exterioritatea timpului cosmic în fapt îmi sunt ele însele imanente, în măsura în care este mă afectează în trupul meu şi aparţin astfel la ceea ce sunt. Or de îndată ce manifestarea lui Dumnezeu în contingenţa unei istorii ne cere (dacă ne interesăm de realităţile definitive) să ne distragem de la prezenţa noastră pentru noi înşine, pentru lumea noastră şi pentru ceea ce transpare în această lume a slavei şterse a creaţiei,

se poate ca de fapt constituirea unui act de memorie să ne angajeze într-o sferă a unei exteriorități radicale — a unei exteriorități care să nu se poate lăsa asimilată câmpului imanenței. Ce înseamnă deci să ne amintim, în afara oricărei teologii și în mod teologic?

Îmi amintesc, în primă instanță, de trecutul meu, adică de ceea ce nu mai este, dar care m-a făcut ceea ce sunt, în cele mici ca și în cele mari. Memoria dejoacă absența, ea restituie o modalitate particulară a prezenței, și în restituirea timpului pierdut eu sunt în primul rând cel redat mie însumi. Ceea ce a fost și nu mai este sunt mai întâi eu însumi. Și astfel conștiinței în act de memorie îi aparține să-și aducă aminte de ea însăși (în sensul curent nu exclusiv ontologic al termenului) aducându-și aminte de ceea ce a făcut-o pe ea însăși; ea răspunde așadar dificilei chestiuni puse de absența irevocabilă a trecutului dovedind re-prezentabilitatea sa și re-prezentarea sa. Apare deci cu evidență că aceasta nu excede nici sfera imanenței eului (corp și spirit), nici chiar sfera pură a imanenței conștiinței. Amintirea e o reflexivitate care antrenează în mișcarea sa realități cu siguranță distincte de mine (peisaje pe care le-am văzut, cuvinte care mi-au fost adresate, tăceri pe care le-am împărtășit cu cei pe care i-am iubit etc.), dar de care sunt interesat în așa fel încât ele constituie lumea mea, și intră cu atât mai radical în câmpul de imanență al eului, cu cât sunt o lume de acum absentă, cu excepția re-prezentării ei în conștiință. Acesta este sensul afectiv primordial al memoriei.

El nu epuizează realitatea, și reamintirea umple astfel o funcție propriu-zis cognitivă în care s-ar putea părea că ieșim din domeniul pur al imanenței. Nu e vorba numai că ne amintim de ultima vară petrecută la Cambridge — de exemplu — sau de data apariției lui *Sein und Zeit.* A ne aminti de primul din aceste lucruri nu ne confirmă nici o știință, dar ne permite în mod primordial să facem să coexiste în noi ceea ce este și ceea ce a fost. În schimb, a nu-l uita pe celălalt nu ne confirmă în ființa noastră, ci într-o

cunoaştere strict factuală, lipsită de semnificaţie existenţială (doar dacă data de 1927 are pentru noi şi un conţinut emoţional...). Mai mult decât ceva ce *am fi*, memoria operează astfel drept ceva ce *posedăm*. Cunoaşterea ei ne este disponibilă. Computerele au şi ele memorii. Şi ceea ce ne este disponibil în acest caz nu suntem evident noi înşine. Or ordinea cognitivă în cauză, chiar atunci când ceea ce nu vrem să uităm există sau a existat în afara conştiinţei, e în fapt integrată câmpului de imanenţă al conştiinţei. Nu de mine îmi amintesc atunci când îmi amintesc. Dar exterioritatea faptelor (sau a legilor) pe care conştiinţa le pune în prezenţa sa nu intră ea însăşi în constituirea acestei prezenţe şi a prezentului său. Acest prezent-aici e încă cel al imanenţei. Altul decât mine „aşteaptă" vizatul prin care îl reprezint pentru a învesti câmpul conştiinţei mele. Anamneza nu constituie cu siguranţă nici o ontogeneză, nici o practică magică: conştiinţa ca atare nu poate nimic asupra a ceea ce există în afara conştiinţei. E adevărat — ceea ce e banal — că de fapt conştiinţa construieşte lumea rememorată aşa cum construieşte lumea prezentă. Esenţa exteriorităţii este de a fi împropriată.

Cum stau lucrurile atunci cu această sferă particulară a exteriorităţii pe care o topesc faptele şi spusele Absolutului în istorie? Ea se poate în mod evident lăsa integrată aspectelor oricărui conţinut de cunoaştere posibil în câmpul de imanenţă al conştiinţei: e de ajuns pentru aceasta ca acest trecut să fie şi el ceva a cărui cunoaştere o deţinem, şi nimic mai mult. Orice trecut se reprezintă potrivit unor spontaneităţi şi activităţi analoge, nici un trecut nu deţine vreun privilegiu fenomenologic. Dar dacă presupunem, sau admitem, că Absolutul s-a manifestat, la distanţă de prezentul nostru, pentru a ne face să înţelegem cum stau lucrurile în mod definitiv cu noi înşine (şi cu El Însuşi), situaţia se schimbă, fără ca o descriere fenomenologică să poată fi alterată. Statutul teologic al exteriorităţii comportă în fapt drept trăsătură primordială o suspendare a sensului prezent

de sensul dezvăluit în acest timp-aici, iar această suspendare implică suspendarea prezentului prezenței de prezentul memoriei. Orice act de memorie pune cu siguranță între paranteze (mai mult sau mai puțin: putem în același timp să percepem și să ne amintim, de la caz la caz) actul de prezență care ne interesează în lumea dată aici intuiției. Dar această reducție nu judecă dinainte nici un primat. Omul există în ordinea amintirii ca și în cea a prezenței, se întâmplă ca în momentul prezent să fiu în act de memorie, la fel de bine aș putea să fiu prezent și în act de prezență. Dar nu acesta este cazul din punct de vedere teologic. Absolutul care a vorbit în amonte de timpul prezent ne distrage de la actualitatea istorică și de la prezentul experienței. Putem prin urmare preciza: în amintirea pe care o facem despre faptele și spusele lui Dumnezeu în istorie e vorba de o reconstituire a prezentului. Orice trecut se poate integra câmpului de imanență al conștiinței. Miza teologică a memoriei este alta. În fapt memoria trebuie să deschidă aici spațiul în care omul se lasă definit ca auditor a unor cuvinte trecute, și lasă aceste cuvinte să învestească prezentul său nu în maniera unui trecut care supraviețuiește în reprezentarea pe care i-o face conștiința, ci în maniera unui surplus de realitate. Paradoxul vrea într-adevăr ca ultimele cuvinte să fi fost spuse ieri, și ca noi să nu auzim astăzi în sfera nemijlocirii decât ecoul penultimelor cuvinte. Elementul memoriei e în mod obișnuit cel al unei existențe degradate (ideile sau legile, care nu au ca atare existență decât în conștiință, constituind excepția de la regulă). Cambridge-ul de care îmi amintesc este cu acest titlu mai puțin real decât Parisul, unde mă aflu. Miza teologică este alta, ceea ce nu vrea să spună că aduce o contradicție: câmpul memoriei este aprioric mai bogat decât cel al prezenței; iar lăsându-se neliniștită de către un trecut bine determinat, cu excepția oricăruia altuia, memoria devine nu acest domeniu al imanenței în care trecutul postexistă lui însuși în reprezentare, ci această intenționalitate care pune în chestiune orice ima-

nență în primirea unor cuvinte și gesturi nemaiauzite. Memoria face deci operă de reducție teologică.

68 MEMORIA CA INTERSUBIECTIVITATE

Îmi amintesc. Aceste cuvinte afirmă existența memoriei ca reflexivitate și pot trece drept sloganul oricărei împroprieri a trecutului reprezentat în sfera imanenței conștiinței. Și atunci ele pot masca o dimensiune a memoriei: constituirea ei intersubiectivă.

Intersubiecitvitatea nu este esențială oricărei amintiri. Când esența acesteia stă în afectivitate, ea ține numai de jurisdicția mea — nu vom discuta aici modalitățile, care nu sunt importante pentru o elucidare teologică. În schimb, memoria nu poate sesiza fapte și spuse ale Absolutului în istorie fără ca subiectivitatea să nu fie integrată aici unei sfere intersubiective de care depinde în mod radical actul subiectiv al reamintirii. Putem fi singuri în a crede în ceva și în a întreține această credință în ordinea memoriei. Dar nu putem fi singuri în a crede că Absolutul și-a făcut un loc în istorie, și în a aduce aminte de cuvintele sale. Rațiunile acestui fapt sunt în fond banale (și ele nu sunt teologice): orice trecut nu aparține câmpului de experiență propriu subiectului, și atunci când pun stăpânire pe ceea ce n-am trăit noi înșine, cunoaștere și memorie ne sunt mediate de o tradiție. Realitatea teologică a tradiției nu are o demnitate hermeneutică mai mare (în ochii filozofului) decât are orice proces istoric de transmitere. Dar se bucură în orice caz de aceeași demnitate. Nu mai trebuie să ne învețe că, atunci când depășește cadrul certitudinilor experiențiale, știința este opera unor comunități, și loc al unor interacțiuni intersubiective. Nu mai trebuie să ne învețe nici că aceste comunități își confirmă existența în recunoașterea comună a istoriilor în care discern originea lor. Iar comunitatea celor care recunosc o istorie particulară — istoria veche a lui Israel, până la Cincizecime inclusiv — drept loc înalt al

teofaniei nu face excepție de la regulă. Alții au ținut vie memoria de faptelor și spuselor lui Dumnezeu în istoric înainte ca eu să mă interesez de aceasta. „Eu" cred desigur într-un singur Dumnezeu. Pe de altă parte, îmi întemeiez această credință pe mărturia faptului că Dumnezeu Se dă pe El Însuși. Dar nu cred niciodată decât în unire sau în comuniune: comuniune diacronică a celor care transmit amintirea și a celor care țin vie amintirea lui Dumnezeu la rândul lor, comuniune sincronică a celor care își confirmă intersubiectiv astăzi justețea celor pe care le-au amintit. Aceasta înseamnă că timpul constituit plecând de la memorie nu este temporalitatea privată a subiectului, ci un mod de a fi împărtășit — o memorie publică. Nu trebuie să așteptăm emergența cunoașterii teologice pentru a lua cunoștință de ritualurile publice prin care societățile își structurează raportul cu trecutul lor. Presupoziția teologică a unei intersubiectivități nu împlinește mai puțin o funcție crucială. Spuneam mai sus că locul existenței în legământ are numele de Biserică. Învățăm aici o a doua însușire a Bisericii: ea este locul memoriei publice a faptelor și spuselor lui Dumnezeu.

69 Nefericirea și fericirea memoriei

Nu amintesc altora despre mine, și nu-mi aduc aminte cuvintele rostite de Dumnezeu în timpul acela decât mărturisindu-mi inexperiența mea prezentă: Dumnezeu Care a vorbit atunci nu este experiența mea despre Dumnezeu; iar cuvintele publice încredințate memoriei unui popor măsoară și critică orice pretenție prezentă pe care aș putea-o formula după o cunoaștere sau o experiență a Absolutului. Scoasă din sfera subiectului și transferată în cea a unui popor, memoria nu încetează să pună o întrebare. Biserica e locul căror cuvinte? Critica — istorică și filozofică — ne va învăța întotdeauna că dacă Dumnezeu „vorbește", această propoziție trebuie înțeleasă întotdeauna într-un sens metaforic

sau analogic. Dumnezeu vorbeşte metaforic, pentru că în spatele cuvintelor omului rostite în contingenţa unei istorii discernem o intenţie, sau o donaţie de sens, care angajează în ultimul rând responsabilitatea lui Dumnezeu. Şi El vorbeşte analogic în măsura în care analogia hristologică ne permite să gândim împroprierea de către Dumnezeu a unui cuvânt uman în acelaşi timp cu existenţa unui Dumnezeu Care este El Însuşi Cuvânt sau Verb. Nu ne putem dispensa nici de metaforă, nici de analogie. Dumnezeu nu ne este disponibil, cum nu sunt nici cuvintele Sale. Iar materialitatea scrieriturilor — total disponibile — care „mărturisesc" aceste cuvinte, sau care ţin vie „memoria" privitoare la ele, nu trebuie să ne înşele: nu ne este disponibil aici decât ceea ce oamenii au spus despre Dumnezeu, sau s-a spus în numele lui Dumnezeu. De ce anume îşi aduce aminte aşadar Biserica? Nu e nevoie de multă ştiinţă critică pentru a recunoaşte că în aparenţă ea nu poate aduce aminte de faptele şi de zicerile lui Dumnezeu fără a aduce aminte de ea însăşi, fiindcă ea răspunde în faţa noastră de textul care ne relatează aceste fapte şi ziceri. Aceeaşi cunoaştere critică ne va permite poate să izolăm *ipsissima verba Dei in Christo*. Ne va permite mai ales să determinăm *ipsissima passa et acta Dei in Christo:* Biserica nu vorbeşte cu adevărat despre ea însăşi atunci când aminteşte crucea lui Iisus, faptul este aici total exterior transmiterii ei. Dar ea nu ne va permite niciodată să interpretăm mărturiile aduse Dumnezeului apărut în timp ca pe o piesă de pură istoriografie şi o relatare pur şi simplu factuală. Căci dacă orice carte de istorie este în chip necesar puţin tendenţioasă, Scripturile sunt încă şi mai mult. Faptele nu sunt aici niciodată accesibile în afara organizării lor teologice. Iar Absolutul care şi-a dat chip de om e poate cel din urmă responsabil de aceasta, responsabilitatea istorică o poartă Biserica. Această dificultate teoretică se agravează atunci când devenim conştienţi de precaritatea trecutului încredinţat memoriei istorice. Numai urmele lăsate de trecut ne permit să ţinem vie me-

moria lui. Şi aceste urme fac parte din ceea ce trece şi se degradează. Memoria istorică întâlneşte deci nefericirea ei atunci când recunoaşte că faptele îi scapă, mascate de interpretări care le-au fost date, că de fapt cuvintele nu-i parvin niciodată decât în mijlocul gloselor în care au fost încorporate, şi că ele nu acced niciodată decât la fragmente ale trecutului. Această nefericire a oricărei memorii se dublează în fine cu o dificultate propriu-zis teologică: memoria credincioasă se informează într-adevăr despre faptele şi spusele Absolutului fără a recunoaşte vreodată decât feţe de om şi cuvinte de om, iar realitatea istorică a istoriei se refuză ca atare manifestării realităţii ei teologice. Tripla problemă pusă astfel (de realitatea tendenţioasă a scriiturilor pe care credinţa le recunoaşte drept normative, de precaritatea prezentă a oricărei memorii istorice şi de cezura existentă între realităţile istorice şi învestirea lor de prezenţa lui Dumnezeu) deţine poate cheile oricărei ecleziologii într-o lume care cunoaşte drepturile istoriei. Biserica ni se propune drept loc al memoriei juste. În faţa incertitudinii care pare să lovească mereu orice cunoaştere istorică, ea vrea să răstoarne dictonul lui Fichte şi să afirme că faptul istoric, nu cel metafizic, ne face fericiţi[2]. Dar ea nu o poate face decât presupunând rezolvată în sânul ei orice dificultate hermeneutică. Pe bună dreptate avansăm această ipoteză, întrucât Biserica e locul primordial al reducţiei teologice. Aceasta nu vrea să spună că în acest fel cuvintele rostite odinioară în numele lui Dumnezeu strălucesc şi astăzi în mijlocul ei cu o strălucire propriu-zis teofanică. Vrea să spună că răbdările interpretării şi minuţiile critice ale exegezei nu interzic comunităţii căreia i-au fost încredinţate cuvinte, şi care-şi garantează propria identitate în fidelitatea faţă de memoria lor, să-i fie astăzi prezente în însuşi actul în care ele se rostesc. Biserica nu dispune de nici o

[2] FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, ed. Medicus (Philosophische Bibliothek), p. 97.

altă evidență decât cea a manifestării paradoxale a Absolutului în altul decât el — omul — și în ceea ce Îl contrazice — crucea. Minimal dar sigur, vom spune că pentru a fi ea însăși, trebuie să posede practica nativă a fuziunii orizonturilor. Trecutul nu contrazice prezentul său, prezentul său nu contrazice trecutul. Va trebui să arătăm însă din ce motive.

70 Constituirea teologică a istorialității

Prin istorie înțelegem domeniul provizoriului. Nu negăm astfel că survin în istorie realități care merită să fie valabile o dată pentru totdeauna, în mod definitiv, și care mărturisesc o desăvârșire pe care nimic n-ar putea-o pune în cauză: e vorba astfel de marea operă de artă, de orice conduită umană radical fidelă vocației sale create, de orice adevăr pe care rațiunea îl smulge inevidenței sale mundane. La rândul ei, definiția noastră amintește faptul că orice existență este prinsă, în istorie, în umbra morții. Vrea să spună că adevărul este în mod aprioric fără loc în lume, unde nu ne sunt niciodată accesibile decât adevăruri parțiale și regionale. În fine, ea vrea să spună că, istoric vorbind, nimic nu apare la modul definitivului și să nu fie prins el însuși în precaritatea diacroniei. La urma urmei, opera de artă e perisabilă. Sfinții mor și ei. Adevărul presupune incompletitudinea sistemelor și deschiderea oricărei cunoașteri autentice spre ceea ce ignoră. Nici o cetate nu este aici și acum patria ultimă a omului. Cei cărora le-a fost făgăduit un pământ descoperă luându-l în posesie că el nu va fi locul odihnei lor. Atena n-a deținut imperiul timpului. Iar Bizanțul, unde trimișii lui Vladimir au crezut că percep întruparea pământească a liturghiilor cerești, s-a prăbușit și el. Mundan vorbind, drepturile definitivului sunt mici, și nu depășesc limitele provizoriului.

Pe de altă parte, istoria este împărăția întrebării, și în mod central cea a întrebării pe care o reprezintă omul pentru el însuși. E vorba aici de o banalitate. Merită să remarcăm

însă că nici o întrebare nu posedă ca atare statut eshatologic şi că structura întrebării, sau a ceea ce poate fi întrebat, ne trimite direct în clarobscurul care atribuie sensului statutul său în lume. Îngerii pun întrebări? Cu siguranţă nu: inteligenţa fără trup şi fără lume trăieşte în elementul evidenţei intuitive. Se va spune desigur că evidenţa intuitivă nu este necunoscută omului. Dar teoriile cele mai îndrăzneţe ale intuiţiei nu ne vor putea convinge că inevidenţa nu este decât o iluzie şi că totul ne este în fapt evident. Nu e necesar să ne îndoim de existenţa noastră, nici de existenţa lumii pentru a şti că nici o istorie nu poate produce *eschaton*-ul sau, dacă ne amintim că definitivul însuşi poate interveni în istorie — dar numai să inter-vină, în elementul provizoriului —, că nici o istorie nu poate institui ordinea definitivă a sensului. Întrebările noastre se arcuiesc mereu peste răspunsurile noastre. Mai mult decât acel ceva cu care satură intuiţia conştiinţa care o înţelege, fiinţa ne pune întrebări. Împotriva dominaţiei întrebărilor, conştiinţa nu este mai asigurată în cunoaştere decât este câmpul exterioriţăţii. Cine sunt? Suntem destul de siguri de identitatea noastră, pentru ca această întrebare să nu ne facă să şovăim. Dar dacă naturii noastre îi aparţine faptul de a avea o istorie (ceea ce nu suferă contestaţie empirică) şi dacă propriu istoriei este faptul de a nu fi încheiată (potrivit tuturor criteriilor empirice de care dispunem), atunci nu putem răspunde despre noi înşine decât la modul provizoriului. Suntem pentru noi înşine începutul fiinţei noastre: acest lucru e valabil despre temporalitatea noastră şi despre istorialitatea noastră. Întrebarea pe care omul o pune omului nu primeşte răspuns corect decât pe buzele celui care recunoaşte în om un conţinut deschis de semnificaţie[3] şi de realitate. Din faptul că Absolutul şi-a făcut loc în istorie, şi din faptul că o cunoaştere poate să aibă drept obiect Absolutul nu urmează

[3] Expresia e a lui D. MIETH, în „Das «christliche Menschenbild» — eine unzeitmässige Betrachtung?", *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), p. 1–15.

că această cunoaştere este ea însăşi absolută. Incomprehensibilitatea, necuprinsul, e un nume divin, manifestarea lui Dumnezeu în contingenţa lucrurilor nu o aboleşte, desigur, ci o întăreşte poate. Pe de altă parte, nu avem de ales pe cale dilematică între un Dumnezeu despre care am şti totul, până la gândurile sale înainte de creaţia lumii, şi un Dumnezeu despre care ştim ce a făcut, dar nu şi ceea ce este. Teofania nu este desigur modalitatea primordială a condescendenţei lui Dumnezeu faţă de om, fiindcă această condescendenţă este destinată legământului şi mântuirii. Şi când Dumnezeu îi adresează omului ultimul Său cuvânt, o face retrăgându-Se în tăcerea morţii Sale: căci Crucea reprezintă ultima spusă a lui Dumnezeu. Originea soteriologică a teologiei nu trebuie să ne înşele însă, şi Dumnezeul ascuns Care Se revelează sub contrariul Său dă de gândit şi de cunoscut tot atât (dar nu mai mult) cât dă de făcut. Cunoaşterea teologică nu aboleşte necunoaşterea, şi aceasta creşte poate direct proporţional cu aceea. Dar aceasta nu ne permite să concluzionăm că această cunoaştere nu posedă statut eshatologic: căci nici măcar fericiţii nu vor putea înţelege în Împărăţie ceea ce e de neînţeles. Din contră, trebuie să interpretăm poate jocul prezent al cunoaşterii şi al necunoaşterii ca modalitate esenţială şi niciodată transgresabilă (nici în timp, nici în vreo eternitate oarecare) a cunoaşterii. Orice teologie este în mod evident (în timp) o cunoaştere parţială. Această parţialitate este însă modul în care raţiunea sesizează Logosul Însuşi al lui Dumnezeu şi nu o parţialitate a cărei responsabilitate ar avea-o Dumnezeu Însuşi. Dar sub parţialitate se ascunde accesul omului la realităţile definitive. Omul nu ştie numai ceea ce a făcut Dumnezeu pentru el, ci şi cine este Dumnezeu; în chiar această măsură, el ştie hristologic vorbind cum stau lucrurile cu el însuşi. Norul necunoaşterii nu contrazice manifestarea lui Dumnezeu în istorie, şi nu acoperă o lumină cu întuneric: necunoaşterea nu neagă cunoaşterea, ci dovedeşte incomprehensibilitatea. Ceea ce nu anulează noţiunea unei

cunoaşteri istoric vorbind de nedepăşit, la originea căreia Absolutul îşi descoperă însăşi fiinţa sa, şi descoperă omului cuvântul subtil al umanităţii sale. Cunoaşterea definitivă şi atotştiinţa nu sunt echivalente.

Caracterul remarcabil al unui timp constituit în memorie a faptelor şi spuselor lui Dumnezeu în istorie ne apare atunci cu claritate. Istorialitatea noastră este în mod aprioric coextensivă cu caracterul interogativ al lumii şi fiinţei noastre. Nimeni nu poate cu siguranţă să-l aboleasca. Memoria care ia act de teofania, sau de epifania Absolutului, pune totuşi între paranteze ordinea de experienţe guvernate de primatul întrebărilor. Suspendând prezentul şi viitorul de un trecut, conştiinţa credincioasă nu împlineşte un gest de o mare importanţă teoretică: preocuparea timpului prezent cu timpul trecut e o experienţă comună, fie că este în ordinea retenţiei, fie — mai ales — în cea a reamintirii. Constituirea prezentului plecând de la reamintire încetează să fie un caz de învestire a prezentului dă către trecut atunci când observăm că ea deschide un spaţiu de experienţă asupra căruia a fost rostit un cuvânt ultim. Memoria fericită al cărei câmp se numeşte Biserica reprezintă aici pivotul unei constituiri teologice (şi numai teologice) a istorialităţii. Aceasta va apărea într-o lumină mai vie atunci când o interpretare *kairologică* a prezentului ne va permite să tematizăm prezentul ca pură încrucişare a memoriei şi speranţei (§ 81–82 sq). Dar totul este deja dobândit poate atunci când omul nu se mulţumeşte cu demnitatea sa transcendentală de auditor al unui posibil cuvânt al revelaţiei, şi se face prezent pentru Absolut acolo unde Acesta S-a dat pentru a fi auzit. Nici un loc empiric nu ne manifestă în toată puritatea realităţile definitive, şi chiar cuvintele omeneşti ale lui Dumnezeu sunt rostite în umbra morţii (cuvintele Celui Înviat dejucând ele însele orice topologie şi orice logică care n-ar recunoaşte decât termenii empiricului). Memoria poate aşadar cu atât mai puţin realiza *eschaton*-ul, pe care Dumnezeu Însuşi nu l-a realizat. Rămâne ca ea să deschidă spaţiul

simbolic, sau sacramental, în care omul poate dispune de umanitatea sa în lume, dar într-o istorie în care ultimul cuvânt a fost spus — şi a cărei realitate existenţială şi subiectivă este atunci redefinită.

71 AMÂNĂRILE PARUSIEI

Această redefinire cere atunci să fie interpretată în cadrul conceptual oferit de *prezenţă* şi *manifestare*.

Suntem în lume cei care au o istorie şi care ştiu că această istorie este neîncheiată: temporalitatea şi istorialitatea ne menţin deci la distanţă de o totalitate de sens la care putem visa, dar de care nu ne putem bucura. Neîncheierea nu este o obiecţie împotriva luărilor noastre de cunoştinţă, şi timpul care constituie orizontul (mundan) al fiinţei e condiţia, iar nu interdicţia ontologiei. Condiţia fixează totuşi limitele logosului. Structura de prezenţă care determină logica experienţei şi a cunoaşterii — prezenţă a eului pentru lume, prezenţă a lumii pentru eu — ne confruntă într-adevăr cu o situaţie de *atotalitate* analogă celei care caracterizează raportul privat al fiecăruia cu fiinţa sa. Din faptul că lumea este şi din acela că ea se „dă" aici şi acum experienţei, sau din faptul că ea se „pretează" vizărilor conştiinţei, nu putem concluziona decât că în această prezenţă ne este oferită o totalitate încheiată de realitate şi de semnificaţie. Prezenţa nu este parusia. Aceasta e poate drama filozofiei. *Într-adevăr, ea vine nu prea târziu, pentru a gândi după ce totul a fost făcut, ci prea devreme.* Nerăbdarea conceptelor ne incită la a voi să răspundem astăzi în ultimă instanţă despre ceea ce este; raţiunea vrea totalitatea. Or nu în totalitate realul şi sensul se pretează travaliului raţiunii. Ontologia vrea să gândească fiinţa fiinţării şi fiinţarea în totalitatea ei. Dar o totalitate care include şi ceea ce nu este încă e oare mai mult decât o abstracţie? Garanţia unei prezenţe la modul parusiei ne lipseşte. Dreptul la cunoaştere şi la travaliul raţiunii nu ne este încă luat pentru

aceasta. Neîncheierea istoriei şi statutul „fiinţei care nu este încă" ne impun pur şi simplu menajarea drepturilor agnosticismului. Trebuie să putem critica orice logică a totalităţii şi a desăvârşirii în numele unei hermeneutici a începutului.

În istoria conceptelor întârzierea parusiei e mai întâi o realitate teologică[4]. Nu este desigur ilicit să facem din ea o chestiune filozofică, căci problema prezenţei şi a modalităţilor ei, figurează printre interogaţiile majore ale filozofului — în acest punct trebuie să-l credem pe Heidegger. Dar dacă îi dăm acestei probleme orizontul ei teoretic şi experienţial nativ, percepem încă şi mai bine variaţiile conceptului de prezenţă — pentru beneficiul şi al unei cunoaşteri şi al celeilalte. Două date teologice se cer deci a fi interpretate: a) întârzierea potrivit căreia prezentul nu este timpul unei prezenţe definitive a Absolutului pentru om, şi b) anticiparea prin care Absolutul, manifestându-se în contingenţa unei istorii, îi fixează acesteia dreptul de a măsura orice manifestare care se reclamă de la o autoritate transcendentă. Nu e necesar să comentăm ceea ce a constituit prima problemă teologică cu adevărat dramatică a creştinilor, şi anume retragerea lui Dumnezeu Care S-a manifestat printre oameni, a Cărui întronizare pascală nu a adus cerul pe pământ, nici n-a ridicat pământul la ceruri, şi a Cărui absenţă îl predă astăzi pe om unei istorii dezvrăjite. Trebuie totuşi să îi enunţăm consecinţele. Trecerea lui Dumnezeu lasă în aparenţă istoria intactă. (Paradoxurile ontologice puse de teologia Sfintelor Taine nu trebuie să ne reţină aici, fiindcă ordinea sacramentală e în totalitate dependentă de cea a memoriei.) Iar într-o istorie nealterată în mod vizibil, omul care ar uita că Dumnezeu i-a spus ultimul Său cuvânt ar fi recondus la diferenţa prezenţei şi a parusiei ca la secretul istoric al manifestării. Pentru raţiuni apriorice expuse mai sus, Absolutul nu-i va fi absent. El i-ar fi pur şi simplu

[4] Cf., de ex., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 6, 1331–1419, s. v. *Parousie* (A. FEUILLET).

prezent în ordinea istorică, şi nu parusială, a prezenţei. Şi nimeni nu scapă în termeni metafizici diferenţei dintre prezenţă şi parusie. În schimb, trecerea lui Dumnezeu în istorie autorizează conştiinţa credincioasă să ţină vie memoria unei prezenţe care să nu fie excedată de o parusie. Conştiinţa credincioasă ştie (şi dacă nu o ştie, trebuie să o înveţe) că altceva este prezenţa lui Dumnezeu în zilele care l-au condus ca om spre moartea Sa, şi altceva e prezenţa de slavă a Hristosului înviat. Ea ştie că Dumnezeul revelat rămâne un Dumnezeu ascuns. Dar ştie şi să perceapă pe chipul celui înviat plinătatea divinităţii locuind corporal printre oameni. Din acel moment parusia nu se lasă gândită ca irupţie eshatologică a unui Dumnezeu necunoscut, ci ca *întoarcere* şi instituire a ceea ce a avut deja loc în mod precar în istoria umană a lui Iisus. Filozoful nu greşeşte când gândeşte că problema prezenţei se decide pentru el astăzi: el nu este nici arheologul, nici profetul sensului fiinţei. Prezenţa e mai importantă pentru el decât parusia, cu condiţia ca aceasta să nu fie identificată cu aceea. Dar pentru conştiinţa credincioasă în act de memorie, sfera prezenţei şi până la dimensiunea ei teologică sunt suspendate de anticiparea istorică a parusiei. Teologia nu îşi împlineşte astfel sarcina sa decât dezinteresându-se de câmpul actual al prezenţei: Absolutul nu este aici, ci acolo. Iar problema întârzierii parusiei nu este formulabilă în mod precis decât dacă prezenţa definitivă a cărei dorinţă sălăşluieşte în inima credinciosului a fost deja inaugurată, dacă ea este în amonte de prezentul istoriilor noastre un spaţiu anticipat de împlinire. Altul este evident regimul prezenţei, şi altul cel al re-prezentării. Nimic nu este poate mai fragil decât faptul de a suspenda ceea ce este de ceea ce nu mai este. Teologia nu poate însă nimic împotriva logicii care îi este impusă; ea nu poate accede la prezenţă, înţeleasă ca parusie şi făgăduinţă a parusiei, decât plecând de la memorie.

Faptul istoric se găseşte astfel scos în afara jocului. Raţiunile care îl pun în mişcare ne învaţă că nici o cunoaştere nu

reduce distanța prezenței și a parusiei, pe de o parte, și că sensul — a ceea ce suntem, al lumii în care suntem prezenți — se dezvăluie și se decide astăzi: filozofia nu poate trăi din amintirea unei manifestări care nu mai are loc, sau să nu trăiască decât în așteptarea unei donații eventuale. Or locul teologic al deciziei, al lui *krisis*, e exterior câmpului nemijlocit la prezenței. Actul memoriei îndepărtează ontofaniile al căror câmp pretinde că este — pe bună dreptate — istoria lumii. Și în așteptarea manifestării ultime, în care nu va fi arătat nimic mai mult decât ceea ce a fost dezvăluit la Paște, dar în care ceea ce va fi arătat va fi în același timp instituit, orice prezent se găsește atunci calificat pentru a aduna în reamintire cuvintele ultime care vin de la Dumnezeul prezent odinioară printre oameni. Constituirea teologică a istorialității este deci în mod evident o critică a istorialității. Actualitatea istorică e ceea ce nu are importanță pentru manifestarea realităților și semnificațiilor definitive. Dacă greutatea oricărei economii a revelației se sprijină și astăzi pe Dumnezeul Care a vorbit, S-a dezvăluit și ne-a dezvăluit umanitatea noastră, atunci istoria, din care El este empiric vorbind absent și în care nu mai vorbește în persoană, nu este nimic altceva la modul apriori decât spațiul vid în care răsună ecoul cuvintelor Sale.

72 EXISTENȚĂ ȘI ISTORIE

Figura stranie a unei istorialități în care istoria nu mai e decât adăpostul unei memorii afectează legăturile existenței și istoriei, precum și logica intrinsecă a existenței. Observăm că dacă de fapt conștiința credincioasă e purtătoarea unei intenții clare și distincte (pe drept cuvânt sau nu, după cum Absolutul și-a făcut efectiv loc în contingența unei istorii trecute sau nu), aceasta stă într-o eliberare: ego-ul în act de memorie e această figură a conștiinței pentru care istoria nu e decât domeniul unei prezențe nonparusiale, și

căreia îi întoarce spatele. Memoria marginalizează deci credinciosul în raport cu istoria. Şi astfel ea pare să acorde un privilegiu net la ceea ce s-ar putea numi „existenţă", înţelegând prin aceasta dispoziţiile sau predispoziţiile apriorice în care orice eu face faţă oricărei lumi. Acest privilegiu e real. Nimic din ceea ce a survenit, între ziua în care Dumnezeul făcut om S-a retras din mijlocul oamenilor şi ziua prezentă, nu ar putea avea importanţă nici nu ar putea apăsa asupra mizelor definitive ale experienţei. Discontinuităţile istoriei fac ca eu să nu fiu cu adevărat semenul omului Evului mediu sau al Imperiului Roman de Răsărit. Nu mai vorbim cu adevărat aceeaşi limbă. Nu mai dăm aceeaşi greutate de sens cuvintelor celor mai fundamentale: fiinţă, viaţă, esenţă. Nu mai punem aceleaşi întrebări, nici lumii, nici nouă înşine. Or aceste discontinuităţi, şi odată cu ele toate problemele cunoaşterii istorice şi ale identităţii omului în diferenţa istoriilor, sunt lovite de nonpertinenţă atunci când conştiinţa face act de memorie în mod teologic. Într-adevăr memoria înfăptuieşte întotdeauna şi în orice loc aceeaşi operă prin care distanţele istorice sunt abolite (în conştiinţă) iar prezentul se oferă învestirii sale de către un trecut mai greu de sens decât orice prezent. Şi astfel ne găsim reconduşi la dimensiunile transcendentale ale umanităţii noastre. Limbajele noastre, culturile noastre, istoriile, care au făcut din noi într-un mod neintegral dar nu neesenţial ceea ce *suntem* astăzi, cedează pasul dispoziţiei apriorice universale care ne permite să fim fiinţe ale memoriei şi să organizăm plecând de la memorie relaţia noastră cu Absolutul. Omul a putut exista în împărăţia logicilor istorice atâta timp cât Absolutul îi era doar promis, atâta timp cât îi erau adresate cuvinte penultime, şi cât timp a trebuit să vegheze şi să interpreteze facticitatea evenimentelor în aşteptarea unui cuvânt ultim. Dar dacă Absolutul ne-a precedat în lume, atunci nu mai avem de aşteptat, nici ca istoria să ne facă, nici să ne dea un Dumnezeu. Mulţumindu-ne să facem act de memorie, nu dezertăm de la locul unei decizii.

Nu vom pierde din vedere faptul că interpretările noastre au ca obiect experiența creștină și că aceasta nu-și manifestă întreaga ei realitate în opera memoriei. Trebuie să observăm că memoria pune în joc și dezvăluie într-adevăr fundamentalul. Și că sensul existenței se dovedește descalificând orice miză metafizică a istorialității. Modul însuși în care intrăm în câmpul categorial al legământului ne constrânge să abolim alteritățile al căror domeniu este istoria în fața identității unei predispoziții.

Mizele transcendentale ale experienței pot trece drept fundamentale. Dar dacă realitatea concretă și categorială a legământului depășește mult realitatea ei transcendentală, atunci aici, în memoria Absolutului apărut în istorie, atingem și manifestăm fondul însuși a ceea ce suntem. Fundamentatul nu mai constă în confruntarea noastră cu o prezență enigmatică, nu mai ține de regimul „experienței transcendentale"; fapte, și nu legi, regizează opera memoriei. Dar chiar și atunci când ne luăm rămas bun de la transcendental, simpla noastră dispoziție de a lăsa memoria să intre în posesia prezentului dovedește ea însăși o nouă transcendentalitate. Aceasta însă pretinde pe bună dreptate să ajungă la străfundurile ființei noastre, fiindcă nici o manifestare n-ar putea recuza memoria, iar prezența eshatologică a lui Dumnezeu nu va face decât să o confirme. E adevărat totuși că privilegiul existenței în raport cu istoria introduce într-o economie surprinzătoare a acesteia. Dacă prin „existență" înțelegem realitatea multiformă potrivit căreia se atestă predispozițiile care ne definesc, vom vedea logica ei desfășurându-se după bunul plac al mai multor conceptualizări. Filozofii nu se înțeleg asupra identității dispozițiilor fundamentale care definesc întotdeauna și pretutindeni o existență umană. Oricum ar sta lucrurile, faptul de a exista constă într-o predispoziție la bucurie, ca și la angoasă, la dorință ca și la grijă, la plictiseală ca și la grabă. Și orice organizare pe care am recunoaște-o predispozițiilor noastre, o remarcă evidentă se impune: chiar atunci când pretinde să dove-

dească fundamentalul, memoria nu face numai abstracție de istorie, ci și de elementul cel mai comun al existenței. Suntem ființe ale memorici, și asta nu are decât o semnificație teologică. Ființa noastră nu se epuizează însă, prin imposibil, în travaliul sau spontaneitățile memoriei. Nu ne constituim deci timpul la modul reamintirii decât violentând ceea ce suntem. Întrucât fundamentalul nu este în noi, întrucât nu este în chip nemijlocit secretul timpului prezent, trebuie să plătim prețul unui acces. Pretențiile memoriei trebuie să apară drept exorbitante. Trecutul la care ne dă acces amintirea nu este lumea în care trăim (chiar dacă trebuie să ne devină limpede, dar asta este o altă problemă, că lumea amintirii este ea însăși o lume locuibilă). Și lumea în care trăim ne este de neuitat. Nimeni nu poate face însă economie de o reducție a experienței la memorie, dacă aceasta comandă legătura noastră cu realitățile definitive. Existența preocupată de Absolut trădează oare o sărăcire? A exista în fața lui Dumnezeu înseamnă oare a fi mai puțin? Alte experiențe decât cea a memoriei ar putea incita la formularea acestei ipoteze — inutilitatea mundană a rugăciunii i-ar oferi un bun exemplu. Nimeni nu a sugerat vreodată că i-a fost ușor să creadă. Limitele ușurinței sunt pentru noi cele ale prezenței noastre în lume. Dar dacă credința e anevoioasă, ea nu are mai puțin rigoarea unei logici. Chiar condițiile unei memorii fericite (și am admis axiomatic, sub rezerva precizării motivelor, că Biserica este locul acesteia) n-ar putea fi condițiile întregii existențe. Fundamentalul, în orice caz, nu este întreg realul. Marginalizarea dispozițiilor originare care ne permit să existăm, care sunt logica intimă a existenței, nu vizează mai mult decât să-l conducă la rațiunile ultime pe cel care există aici și acum în ambiguitatea prezenței, și pentru care parusia a strălucit prin anticipare în amonte de timpul prezent. Va trebui de asemenea să învățăm să existăm nu numai în elementul memoriei, ci în orizontul său.

Istoria exegezei biblice contemporane e aproape în întregime o istorie a problemei eshatologice: ea începe odată cu cartea lui Weiss despre *Predicarea Împărăției de către Iisus* și cu tezele lui Schweitzer despre eshatologia „consecvente" a lui Iisus, se continuă cu eshatologia „existențială" a lui Bultmann, cu eshatologica „realizată" a lui Dodd, cu istoricizarea *eschaton*-ului la Cullmann, precum și cu controversele ridicate de post-bulmannieni (Käsemann, Conzelmann, Viclhauer) în legătură cu „protocatolicizarea" (*Frühkatholizismus*) de care dau mărturie straturile târzii ale Noului Testament[5] Problema eshatologică a cunoscut, pe de altă parte, un important tratament filozofic: operele lui Hans Urs von Balthasar, Taubes, Löwith și Kamlah marchează istoria acestei probleme[6] Raportul teologic al istorici și *eschaton*-ului a fost în sfârșit obiectul unor importante studii recente[7] Cercetările prezente nu sunt consacrate decât unei

---

[5] J. WEISS, *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*, 1891[1], 1900[2]; A. SCHWEITZER, *Vom Reimarus zu Wrede*, 1906 (= *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913); de BULTMANN, de ex., *Gifford Lectures, Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1964[2]; de CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zürich, 1962[3], și *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965; de KÄSEMANN, de ex., „Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie", în *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, 1970[6], I, p. 137–157; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit — Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen, 1977[6]; PH. VIELHAUER, „Zum Paulinismus der Apostelgeschichte", *Ev. Theol.* 10 (1950), p. 1–15; W. G. KÜMMEL, „Futurische und präsentische Eschatologie in ältesten Urchristentum", în *Hielsgeschehen und Geschichte, Gesammelte Aufsätze 1933–1964*, Marburg, 1965, p. 351–363.

[6] H. U. VON BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre der letzten Haltungen*, Salzburg-Leipzig, 1937–1939; J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie* (Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 3), Zürich, 1947; K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1953; W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart-Köln, 1951[2].

[7] Două lucrări pot oferi acces la o literatură extrem de voluminoasă: G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung, Das Problem der Zukunft in der gegen-*

elucidări conceptuale, şi nu presupun cu acest titlu decât datele imanente ale conştiinţei şi certitudinile elementare proprii credinţei. Nu avem deci de expus decât o consecinţă. Dacă Absolutul şi-a spus ultimul cuvânt în amonte de noi, cum stau lucrurile în primă interpretare cu timpul (istoriei) căruia îi dă formă ecoul cuvintelor Sale?

N-avem niciodată de a face cu timpul, ci cu realităţi temporale. Aceste realităţi sunt înzestrate cu semnificaţie: ceea ce este „vrea" întotdeauna „să spună" ceva. Mai mult, suntem în lume şi în timp cei care se întreabă despre posibilitatea, sau realitatea, unor semnificaţii ultime, definitive. Problema eshatologică este cea mai umană dintre toate — ceea ce nu este în mod evident o judecată preliminară asupra coerenţei soluţiilor sale. Altfel spus, suntem în câmpul prezenţei cei care se neliniştesc de o posibilă parusie. Absolutul nu este fireşte în mod necesar absent. Lumea nu este numai acea *regio disimilitudinis* în care orice identitate s-a pierdut. Ea ne este prezentă şi inteligibilă. Suntem prezenţi în ea şi nu suntem decât o enigmă pentru noi înşine. Gândirea vrea însă totul, şi vrea să gândească în elementul împlinirii. Or nu ne este disponibil totul. Certitudinile conştiinţei care locuieşte în sfera sa de imanenţă nu constituie o cunoaştere eshatologică. Şi dacă ne e posibil, de exemplu, să prezicem viitorul (termodinamic) al cosmosului, nu-l putem sesiza dinainte pe cel al lumii: critica prezentului de către viitor, şi a sensului deja dat de sensul încă ascuns afectează în mod esenţial orice voinţă de a şti care se preocupă de realităţile definitive. Numai adevărurile logice sunt valabile astăzi în mod definitiv.

Neîmplinirea noastră, cea a lumii şi a cunoaşterii noastre, nu poate atunci decât să ne facă istoria fascinantă. Gândirea, sau mai precis filozofia, n-a luat act decât foarte târziu

---

wärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zürich, 1965, şi D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1974.

de existența istoriei și de mizele gnoseologice ale istoricității (dar e adevărat că travaliul gândirii nu are mai mult de 2500 de ani...). Esențialul vine uneori târziu în conștiință. Dacă deci ultimul cuvânt nu este înăuntrul nostru, așteptând reflexivitatea în fine riguroasă care va ajunge până la el; dacă nu este mărturisit nici privirii în sfârșit purificate care percepe lucrurile așa cum sunt și lumea așa cum este, atunci trebuie să așteptăm ca printre realitățile începute să ne fie acordate o ultimă instanță și un ultim punct de vedere. Acest punct de vedere poate fi oferit unei conștiințe care are motive întemeiate de a se crede contemporana unei împliniri a timpului și a istoriei. Se poate ca doar instanța critică să ne interzică să închidem azi totalitatea cunoașterii. Certitudinile definitive apar în orice caz ca o contestare și o confirmare a realităților provizorii, întregul ratifică existența fragmentului criticându-l. În orice caz, istoria ne menține la distanță de ultimul cuvânt, chiar atunci când ea este singura care ni-l poate transmite.

Suntem obișnuiți să atribuim tradiției biblice un interes pentru istorie care lipsește incontestabil elenismului și Orientului antic. Pe de altă parte, este limpede că istoria, a cărei filozofie nu se poate percepe înaintea lui Voltaire (care oferă expresia de „filozofie a istoriei") și Vico (care a elaborat prima filozofie a istoriei)[8], a fost mai întâi o realitate teologică. Înțelegem cu ușurință din ce motive. Viitorul nu pune o problemă decât celui căruia prezentul nu-i oferă o deplină satisfacție teoretică. Or prezentul și prezența l-au satisfăcut mult timp pe filozof; dacă nu i-au oferit întotdeauna parusia, i-au oferit întotdeauna condițiile. Viitorul nu promitea atunci nimic, căci întrucât deplinătatea manifestabilă a timpului era accesibilă, el nu mai ascundea decât amenințări. Experiența biblică se inaugurează dimpotrivă prin noțiunea unui timp a cărui formă i-o dau niște făgădu-

[8] *Scienza nuova* a lui VICO a apărut în 1725, iar *Essai sur les mœurs* a lui VOLTAIRE în 1756.

inţe, şi deci prin recunoaşterea unei „rezerve eshatologice". Secretul istoriei e o survenire sau o donaţie. Omul nu speră ceva de la istorie, ci de la Dumnezeu Care se arată El Însuşi în istorie. Dar cuvântul şi teofania au foarte bine loc în istorie. Cu acest titlu timpul prezent basculează în direcţia viitorului, iar fiinţa în direcţia fiinţei care nu este încă. Dar dacă se dovedeşte că Absolutul nu este pentru noi în act de manifestare, şi că el ne este manifestat, că timpul manifestării sale e încheiat, atunci se pare că istoria nu posedă realitate teologică univocă aici şi acum. Filozoful aşteaptă ca istoria să-i încredinţeze cuvântul sfârşitului (sau mărturiseşte că un astfel de cuvânt nu va putea fi niciodată rostit). Credinţa şi speranţa aşteptau, dincolo de cuvintele inaugurante sau penultime ale lui Dumnezeu, ca Acesta să înscrie o dată pentru totdeauna făgăduinţele Sale în cursul concret al lucrurilor într-un mod de nedepăşit. E ceea ce credinţa nu mai aşteaptă: căci dacă ea trăieşte în lume, şi nu în Împărăţie (sau dacă Împărăţia nu deţine aici nici o realitate care să fie luată cu titlu de sacrament în trenul lumii), ea nu aşteaptă nimic mai mult de la viitor decât instituirea a ceea ce a avut loc deja. Există o teologie negativă pentru a ne aminti incomprehensibilitatea lui Dumnezeu Care cu toate acestea poate fi cunoscut şi pentru a lega în mod dialectic cunoaşterea şi necunoaşterea. Numai o veşnicie poate fi câmpul unei cunoaşteri a lui Dumnezeu care să fie pe măsura lui Dumnezeu şi să fie deci o veşnică incoaţie. Statutul istoric al viitorului nu intră totuşi în constituirea teologiei negative, deşi, după Paşte, viitorul nu mai e domeniul inéditului. Nimic nu va veni care să nu fi survenit deja. Se va schimba doar modalitatea acestei veniri, care a îmbrăcat caracterul anticipării şi care la sfârşitul „timpurilor" îl va îmbrăca pe cel al unei realizări.

Ipoteza unei demesianizări teologice a timpului trebuie să apară ca în cel mai înalt grad paradoxală celor care ştiu câtor relansări mesianice a putut fi obiectul istoria chiar în mâinile celor care se recomandau de la ultimele cuvinte

ale lui Dumnezeu. În ciuda lui Gioacchino da Fiore şi a posterităţii sale (şi în ciuda a ceea ce teologia cea mai puţin suspectă de heterodoxie i-a admis lui Gioacchino — Bonaventura, de exemplu[9]) această ipoteză pare totuşi singura în stare să dea seamă de cezura care distinge timpul prepascal al speranţei de experienţa timpului postpascal al memoriei (asupra dimensiunii pascale a speranţei vom reveni). Nu e puţin lucru că prezentul şi viitorul sunt pentru noi locul (eclezial) al experienţei creştine; şi „practica contemplativă"[10] care o pune în mişcare este totul afară de o uitare a responsabilităţilor istorice ale omului. Dar grija viitorului pe care o hrăneşte memoria se înscrie într-o istorie demitologizată. Spaţiu pur al unei memorii identice şi al unei experienţe identice structurând de-a lungul timpului comunitatea credincioşilor, istoria se continuă după Paşte sub regimul fundamental (deşi evident nonexclusiv) al repetiţiei. Înţelegem prin aceasta o redefinire a statutului viitorului. Filozofic şi teologic vorbind, viitorul deţine un statut transcendental. Pentru cine există la modul începutului şi care o ştie, viitorul condiţionează şi critică orice împlinire şi orice idee de împlinire. Şi pentru cel căruia Absolutul i se manifestă ca un Dumnezeu al făgăduinţei, viitorul constituie locul verificării. Aceste două împrejurări nu sunt abolite de când Dumnezeu a rostit cuvinte definitive: existăm întotdeauna în umbra morţii şi în elementul provizoriului. Făgăduinţele lui Dumnezeu nu sunt în mod evident realizate în trupul nostru, şi numai simbolica baptismală îi permite credinciosului să afirme că el este deja mort şi deja înviat. Dar dacă numai o raţiune devenită nebună poate nega „realitatea" viitorului (statutul său ontologic), e dimpotrivă o dovadă de raţionalitate a lăsa ca trecerea lui Dumnezeu printre oameni să dezvrăjească viitorul. Legătura fenomeno-

[9] A se vedea H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. 1, Paris-Namur, 1978, p. 123–139.

[10] Împrumut această (frumoasă) expresie a lui N. LASH, *Easter in Ordinary*, London, 1988.

logică a viitorului şi a ineditului nu este ruptă pentru noi, cum nu este ruptă nici legătura teologică a viitorului cu realizarea *eschaton*-ului. Dar raţiunile acestui viitor se manifestă plecând de la trecut. *Tautologia* este astfel primul sens teologic al unei istorii demistificate.

74 Eu în afara mea: sens hristologic al experienţei

Travaliul memorici ne permite să lăsăm să răsune astăzi cuvintele rostite odinioară şi care sunt pentru noi cuvântul ultim al lui Dumnezeu. Raţiune şi memorie vor esenţialul, sau ceea ce e cel mai important, sau definitivul: a şti cum anume stau lucrurile cu Dumnezeu şi cu omul. Asupra acestor chestiuni orizonturile şi condiţiile prezente ale conştiinţei nu ne lasă pradă cu siguranţă unei stricte neştiinţe. Chiar şi atunci când esenţa ei este de a fi diferită de creaţie, lumea nu poate şterge orice urmă a Absolutului. Şi identitatea ego-ului ni se dezvăluie suficient în sfera imanenţei conştiinţei şi aiurea pentru ca noi să ştim cine suntem. Aşa fiind, pe de o parte, umanitatea omului ne-a apărut ca o problemă eshatologică, iar, pe de altă parte, admitem fără rezervă afirmaţia elementară a credinţei recunoscând în istoria trecută a lui Iisus din Nazaret dezvăluirea, istoric vorbind de nedepăşit, a lui Dumnezeu prin Dumnezeu. Omului îi revine să fie făgăduit lui Dumnezeu şi să existe la modul chemării. Istoriei îi aparţine faptul de a nu putea înregistra decât neîmplinirea acestei făgăduinţe, care se arcuieşte enigmatic deasupra situaţiilor în care omul crede că deţine o împlinire — chiar atunci când slava lui Dumnezeu pune stăpânire pe templu, pământul făgăduit nu este Împărăţia, ci un sălaş pe care omul îl poate pierde şi în care rămâne prins între creaţie şi lume. *Eschaton*-ul nu se poate institui în nici o istorie — şi acest lucru e valabil despre însăşi prezenţa lui Dumnezeu, căci El nu-şi dă o fiinţare-aici în lume decât asumând o fiinţare-spre-moarte, care îl menţine pe purtătorul acestei prezenţe la distanţă de o existenţă definitivă. Absolutul

singur deține rațiunile și modurile viitorului nostru absolut. Făgăduință și chemare nu rămân pentru aceea în nedeterminare. Manifestându-se ca om, Dumnezeu îl manifestă de asemenea pe om lui însuși; și începând de atunci, cele două întrebări care ne interesează (cine este Dumnezeu, cine este omul?) nu pot decât să primească un răspuns solidar. Putem vorbi astfel de o *perihoreză* hristologică a întrebărilor, pentru a defini arătarea reciprocă a omului prin Dumnezeu și a lui Dumnezeu prin om. Dumnezeu și omul ne sunt accesibili în Hristos într-un câmp concret de analogie. Antropofania e inseparabilă de teofanie.

Hristologia nu este primul cuvânt al teologiei decât într-un mod implicit, ca hristologie a creației. Ea este secretul legământului. Unirea personală a lui Dumnezeu și a omului în Iisus din Nazaret e desăvârșirea legământului. Și asta vrea să spună că definiția teologică a ființei mele (ființarea-în-legământ care pune între paranteze ființarea-mea-în-lume) mă scoate afară din mine: umanitatea omului nu este o problemă pe care omul să o poată rezolva la modul unei oglindiri, căci nu în el însuși, ci în altul decât el însuși poate percepe figura distinctă a unei existențe definitive, eshatologice. Evident nu e lipsit de noimă să formulăm aici și acum proiectul unei fidelități față de umanitatea noastră și să pretindem că ne cunoaștem: realitățile neîmplinite nu sunt pentru aceea ireale. Totuși, nu pe fața mea, ci pe cea a omului din Nazaret voi putea înțelege mizele ultime ale propriei mele umanități. Realitatea ultimă a eului meu îmi este exterioară mie. Eshatologia e o funcție a hristologiei.

Din epura formală a hristologiei, cercetările prezente trebuie să rețină o problemă dublă: b) învestirea provizoriului de către definitiv în timpul care-L conduce pe Dumnezeu spre moartea Sa umană, și a) retragerea pascală prin care Cel Înviat Se face indisponibil oamenilor.

a) Ruptura pascală a cunoștințelor prehristologice se poate exprima, s-a spus, sub următoarea formă: ființarea-spre-moarte încetează la Paște să dețină ultimul secret al ființei.

Şi în măsura în care evenimentul Paştelui trebuie să se interpreteze ca făgăduinţă, unicatul absolut al Învierii se înţelege drept o prolepsă: soarta tuturor e în cauză în soarta unuia singur. Dar din faptul că evenimentul Paştelui reglează orice *quaestio de homine* nu putem concluziona caracterul cognoscibil al realităţilor definitive care să fie univoc cu caracterul cognoscibil al realităţilor provizorii. Despre Învierea lui Iisus teologia are desigur un limbaj cognitiv. Crucea nu este limita absolută a faptului. Învierea nu este un eveniment metaistoric. Realitatea faptului nu ne poate ascunde însă că de fapt condiţiile sub care Cel Înviat ni se arată accesibil în timpul care separă Paştele de Înălţare redistribuie întreaga economie a experienţei. Trupul e de acum liber de obiectivitate. Nimeni nu-l vede pe Cel Înviat dacă acesta nu se lasă văzut. Prezenţa nu este o fiinţare-aici, ci un dar al prezenţei. Raţiunea descriptivă e scoasă din joc. O prezenţă la modul condescendenţei ritmează timpul apariţiilor. Dumnezeu Care a asumat umanitatea nu intră fără ştirea sa în vizarea unei conştiinţe, omul nu-L întâlneşte decât prin har. Credinţa ştie că Iisus a înviat şi că învierea nu este o realitate de ordin semantic (nu e, de exemplu, „sensul mântuitor al crucii"), ci un eveniment prins în istorie chiar atunci când îi rupe logica. Ştie, pe de altă parte, ce anume este învierea: o mântuire pentru om după toate dimensiunile spiritului şi corpului său, o existenţă definitivă la care orice om are chemare. Dar cunoaşterea ei se limitează la aceasta, şi dacă nu ştie puţin, nu dispune de un punct de vedere apocaliptic asupra realităţilor împlinite. La Paşte noi nu învăţăm doar că Împărăţia lui Dumnezeu nu are *realitate* mundană (în lume ea nu posedă decât *anticipări*), ci aici descoperim şi limitele oricărei dări de seamă despre Împărăţie — despre realitatea deplină a existenţei definitive nu ştim nimic altceva decât ceea ce ne permit să aflăm relatările Paştelui. Cea mai înaltă cunoaştere pe care o deţinem despre noi înşine nu va permite niciodată să fim martorii veşnicici lui Hristos, nici cu atât mai mult a noastre.

b) Imposibilitatea unei cunoaşteri descriptive a realităţilor ultime, sau dacă vrem a unei fenomenologii a *eschaton*-ului nu înseamnă însă interdicţia oricărei hermeneutici eshatologice a ceea ce suntem: a interpreta teologic înseamnă a interpreta eshatologic şi nu trebuie să aşteptăm Paştele pentru a interpreta teologic. Sub cifrul legământului am tratat despre sensul teologic al ipseităţii noastre. Trebuie să aducem aici precizările pe care existenţa prepascală a lui Iisus ne permite să le numim. Nu mai trebuie să învăţăm că lumina Paştelui scaldă de la un capăt la altul textele normative ale credinţei, în aşa fel încât textele noastre presupun mereu în filigran irupţia pascală a *eschaton*-ului. După Käsemann, nu mai trebuie să învăţăm nici că istoria prepascală a lui Iisus nu este acoperită în întregime de interpretarea sa postpascală[11]. Continuitatea şi discontinuitatea stăpânesc între timpul care-L conduce pe Iisus din Nazaret spre moartea Sa, şi timpul care se deschide la Paşte. Există discontinuitate: evenimentul Paştelui creează un hiat între prezenţa divină care se supune condiţiilor lumii şi cea care le rupe; nici realitatea timpului nici cea a trupului nu pot fi înţelese în mod univoc înainte şi după Paşte. Dar există şi continuitate: întrucât nu în ziua Învierii Sale primeşte Iisus ungerea mesianică, întrucât hristologia îşi afirmă încă înaintea Paştelui liniile ei de forţă, întrucât Cel Înviat este Cel Răstignit şi poartă în slava lui Dumnezeu în trupul şi memoria Sa stigmatele patimii Sale. Accesul la Iisusul „istoriei" a putut fi naiv, dar ştim de acum înainte să-l facem în mod critic. Va trebui să spunem atunci că prezenţa prepascală a lui Iisus nu este decât un fapt de istorie şi că *eschaton*-ul nu se instituie decât la Paşte? Împotriva acestei sugestii să afirmăm că *diferenţa între ordinea prepascală şi ordinea pascală nu e echivalentă cu diferenţa între istoric şi esha-*

[11] De ex., E. KÄSEMANN, „Das Problem des historischen Jesus", în *Exegetische Versuche und Besinnungen*, *op. cit.*, 1, p. 187–214. A se vedea de asemenea J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, London, 1959; ed. 2 (adăugită), Philadelphia, 1983.

tologic. Vom descrie de acum înainte ca *preeshatologic* statutul realităților definitive care se insinuează în umbra morții și care critică orice reducție a ființei la ființarea-înlume și la ființarea-spre-moarte, chiar atunci când realitatea lor concretă e măsurată de lume și de moarte. Ca atare, *eschaton*-ul ne este indisponibil, îl putem gândi, dar gândirea sa nu poate oferi decât interpretarea piezișă a ceea ce suntem. Or chestiunea unui sens hristologic al experienței se pune după Paște (pentru că doar la Paște putem afirma în deplină cunoștință de cauză domnia Celui Răstignit și pentru că asupra celor ce țin de viață și de moarte nu putem decide decât în deplină cunoștință de cauză), dar acest sens nu se desfășoară decât în timpul în care eu însumi și Iisus din Nazaret existăm într-un mod univoc: în timpul care-l conducea spre moarte, și în timpul care mă conduce la moarte. Legământul contrazice istoria, dar noi suntem capabili să optăm pentru legământ și împotriva atotputerniciei negativului. Hristologia însăși nu este secretul ontologiei (în ciuda lui Hegel) pentru că diferența creației și a lumii traversează însuși sensul ființei — dar, ca figură deplină a legământului, experiența hristologică sau mesianică știe să aibă loc în istorie. Astfel *hotarele* lumii și ale Împărăției le gândim sub cifrul conceptual al preeshatologicului. Vorbim de hotare pentru a nu vorbi de frontieră. Frontiera distinge ce este aici de ce este acolo, și (topo)logic vorbind nu este posibil decât să fim aici, sau să fim acolo. În schimb, hotarele sunt un domeniu în care se întrepătrund două ordini de realitate, astfel că e posibil să fim și unul și celălalt în același timp, să fim deja acolo fiind în același timp încă aici, să ținem de două regimuri în același timp. Teologia ține de viață și de moarte. Înaintea teologiei viața se lasă gândită în orizontul morții. La Paște moartea se lasă gândită în orizontul vieții. Îi revine așadar teologiei să desfășoare logica unei existențe *spre* moartea care să nu fie o ființare *pentru* moarte. E în orice caz problema legământului, dar trebuie precizat că numai evenimentul Paștelui

ne autorizează în ultimă instanță să-i permitem legământului să critice lumea într-un mod nonfalsificabil. Nu este singura problemă pe care hristologia o poate rezolva. Este în orice caz o chestiune pe care nu o putem pune decât presupunând trimiterea dialectică ce ne conduce de la cruce la înviere și de la înviere la cruce. A vorbi despre un sens hristologic al experienței ne este permis din momentul în care, atunci când se interesează de problemele umane, Absolutul se dovedește capabil de umanitate și face din hotarele lumii și ale Împărăției locul hermeneutic al umanității noastre. Ne rămâne să interpretăm și mai întâi să numim modurile fundamentale ale unei atari experiențe.

75 Conștiință și misiune

Primul concept prin care putem schița o interpretare hristologică a temporalității este cel de *misiune*, și primul concept a cărui critică o permite e cel de *proiect*.

Timpul e faptul conștiinței și orizontul ființării sale. Dar nu există conștiință pură, omul e trup și e prins în lume. Pe de altă parte, în lume el nu survine cu titlul de spectator: intervine ca agent, iar activitatea lui fundamentală, s-a spus, e actul de prezență în care el își constituie timpul său. Lumea nu este reprezentarea mea. Sunt prezent aici la modul împroprierii. Lumea e lumea mea. Timpul e timpul meu. Nu întârzie atunci să se pună chestiunea statutului egologic al viitorului. Viitorul e ceea ce mă preocupă, și el preocupă în mod originar conștiința ca grijă. Ceea ce este se vede neliniștit de ceea ce nu este încă. Viitorul e perpetua punere în cauză a oricărui prezent; ceea ce nu există exercită o surprinzătoare influență asupra a ceea ce este. Or am putut afirma deja (§ 9) că indeterminarea neliniștitoare a viitorului întâlnește din partea conștiinței strategiile de împropriere ale proiectului. Cum — potrivit cărei semantici și potrivit cărei conceptualități — este posibil să vorbim de viitorul „meu"? Cum anume ceea ce pare să nu posede nici o greu-

tate ontologică, viitorul pur, ar putea aparține de ceea ce este? Proiectul răspunde acestor întrebări anticipând o luare de posesie. Sub forma pe care o îmbracă în protensie, viitorul intră în orice caz în constituirea prezentului: un prezent care nu „are" viitor, oricât de mic, este pentru noi de negândit. Dar, spre deosebire de spontaneități care sunt modul protensiei, proiectul trădează o voință de stăpânire care depășește limitele actului de prezență. Ceea ce proiectez nu este făcut, nu este al meu, pentru că hotărăsc să-l fac. Neprevăzutul, neproiectatul, face parte în mod evident din comunul experienței. Proiectul e un vis posibil; și numai prezentul e cu adevărat câmpul sechestrului. Neprevăzutul însă și toate anxietățile pe care le cauzează în prezent indeterminarea timpului ce vine (ca și amenințarea morții noastre) precizează statutul proiectului fără a-l anula. Că e vorba, așadar, de cel mai modest proiect (de exemplu, acela de a ieși să beau un ceai în oraș la ora patru) sau de cel mai ambițios (de exemplu, de a mă preocupa anul viitor să scriu o carte bună), eu nu pot locui prezentul meu fără a fi deja în avans față de mine și fără a încerca să echivalez ceea ce nu este încă cu ceea ce e cazul. A lua în posesie ceea ce are drept statut ontologic faptul de a nu fi proprietatea nimănui decât poate a lui Dumnezeu e o lucrare stranie. Este o lipsă de măsură a proiectului. Sau mai degrabă ar fi o lipsă de măsură, în cazul în care conștiința proiectantă ar uita că realul nu se deduce niciodată din posibil. Proiectul este în orice caz constitutiv conștiinței: pentru că lui nu-i revine numai faptul de a fi martor al lumii și al ei înseși, ci și de a purta responsabilitatea ființei sale în discontinuitatea timpurilor. Orice formă îmbracă, proiectul constă în a revendica drept a noastră devenirea care suntem. Dovedește voința noastră de a fi. E o voință de putere.

Legătura care unește temporalitatea și proiectul nu este unicul mod al raportului nostru cu viitorul. Viitorul poate fi cerut de proiectul meu. Or este de o evidență banală că viitorul meu poate depinde la fel de bine de proiectul altuia.

Existența își are constrângerile sale, și limitele ființei noastre nu sunt cele ale voinței noastre de a fi. Iar timpul nostru este noi înșine, și nu ceva care ar fi la dispoziția noastră. E totuși un punct remarcabil: dacă dăm impresia că „folosim" timpul nostru (și în anumite limite avem acest drept), condițiile proiectului ne sunt date în același timp cu cele ale unei alienări a timpului. Salariatul, de exemplu, nu-și realizează proiectul în munca sa (chiar dacă în subsidiar poate să-l realizeze): el și-a împrumutat forța sa de muncă altuia, s-a deposedat de o parte din timpul său, deci din ființa sa. Timpul, care poate fi însușit, poate fi și dezînsușit. Și dacă se poate înstrăina, înseamnă deci că logica proiectului nu era nebunească, cu alte cuvinte că exercităm un drept de proprietate asupra viitorului nostru. Ceea ce nu poate fi stăpânit are fără îndoială ultimul cuvânt: ipoteza unui viitor, ai cărui stăpâni să fim în mod integral, ar fi incoerentă, căci ar face în același timp din noi stăpânii lumii. Dar, știind că timpul nu este un lucru, nu printr-o aberație semantică dublată de o naivitate filozofică putem spune că „avem" timp, că îl „dăm", ba chiar că îl „vindem" Nu este temporalitate pe care să o guverneze doar neprevăzutul, și nu există raport cu timpul care să nu includă în chip esențial dimensiunea anticipării. Proiectul se unește întotdeauna cu grija pentru a ne face să trăim proleptic. Ca și în adâncul corpului nostru, timpul nostru ține de domeniul lui a fi și de cel al lui a avea. Ne este cu atât mai crucial „să avem un viitor", cu cât noi existăm față de noi înșine la modul începutului. Dar de aici nu decurge că noi suntem singurii capabili să dăm un sens viitorului nostru.

Aceste repere pot permite sesizarea primei probleme puse unei interogații asupra timpului care se poartă în orizontul hristologiei. Și anume anularea proiectului. S-ar putea oare elibera ființa de voința de a fi, și viitorul ar putea fi gândit numai după ordinea darului, deci a neprevăzutului dat în grija altuia (aici a Celui pe care Iisus Îl numește Tatăl Său)? E ceea ce afirmă textele evanghelice. Omul din Nazaret

spune că trebuie să împlinească (*Ioan* 5, 30 etc.) nu voia Sa, ci voia Celui care L-a trimis. Imaginea aproape seniorială a omului care-şi construieşte timpul şi împinge logica până la a-şi da o priză asupra viitorului său cedează deci pasul imaginii slujitorului sau sclavului. Sclavul e acest om care nu mai e persoană, un subiect redus integral la obiectivitatea forţei sale de muncă. Ordinea proiectului îi este luată (cu excepţia visului). Viitorul său este ceva pe care un altul îl posedă în locul său. Sunt desigur şi figuri nedramatice ale alienării timpului: exemplul îl oferă orice timp pe care ni-l dăm. Dar oricare ar fi amploarea ei, problema unui atare dar e identică: timpul care se trăieşte în mod spontan la modul posesiunii, al afirmării de sine, sau al autoinstituirii, se trăieşte aici la modurile deposedării şi abnegaţiei. În acest punct hristologia nu ascunde nici o ambiguitate: non-posesiunea apare drept modalitate esenţială a raportului cu viitorul. Voinţa care se dedică să facă voinţa altuia nu este o nonvoinţă. Ci este o voinţă care subordonează logica proiectului celei a unei disponibilităţi. Întrebarea pe care orice om o pune în legătură cu oricare alt om, „de unde este?", a fost pusă nu doar o singură dată omului din Nazaret[12]. Nu menţionarea unei patrii permite aici răspunsul, ci cea a unei misiuni; conştiinţa mesianică a lui Iisus e în mod fundamental conştiinţa unei misiuni[13] Alienarea timpului în cel care nu vrea să răspundă el însuşi de fiinţa sa şi de timpul său poate fi un mod eshatologic al temporalităţii.

76 Neştiinţa mesianică

Putem atunci răspunde la întrebarea pusă de *neştiinţa mesianică* a lui Iisus.

---

[12] Pentru o problematică detaliată a „locului" lui Hristos, a se vedea M.-J. Le Guillou, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, Paris, 1973.

[13] A se vedea aici H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, II/2, *Die Personen in Christus*, Einsiedeln, 1978, p. 136–238.

Ordinea proiectului şi cea a cunoaşterii sunt total distincte: nu orice cunoaştere este înzestrată cu implicaţii temporale. Proiectul ascunde totuşi o luare de cunoştinţă a viitorului. Pentru că încerc să-mi împropriez timpul care nu este încă, dau seamă de el dinainte. Anticipând îmi dau o priză asupra viitorului. Nu pot desigur revendica o cunoaştere sigură a contingenţelor viitoare. Dar în măsura în care proiectez să fiu sursa contingenţei lor, nu pot decât să revendic o anumită măsură de preştiinţă. Avem obiceiul de a trata cu viitorul. Şi acest lucru nu e valabil numai despre proiect. Aşteptările noastre, angoasele noastre, neliniştile noastre — toate acestea au o dimensiune cognitivă. Şi dacă a cunoaşte viitorul, a fi iniţiat în secretul contingenţelor viitoare, ţine în aparenţă de o anumită magie, aceasta este întotdeauna la lucru în edificarea cotidiană a timpului nostru — chiar dacă ştim că proiectele noastre nu au forţă de lege, viitorul nu îmbracă numai pentru noi chipul necunoscutului absolut.

Dacă aprioric e puţin contestabil faptul că atotputernicia e un atribut esenţial al divinităţii, ne-am putea aştepta (şi teologia clasică nu a întârziat să facă asta) ca puţin din această atotcunoaştere să se răsfrângă asupra omului în care „sălăşluieşte trupeşte plinătatea dumnezeirii".Fără îndoială în parte acesta e cazul; şi aşa cum n-ar fi prudent să eliminăm minunile sau vindecările lui Iisus, n-ar fi înţelept să-i refuzăm nici această formă de preştiinţă care-şi găseşte forma cea mai înaltă în prevestirile patimii. Aceste precunoaşteri se izbesc însă de o mărturisire a ignoranţei încă şi mai importantă: căci Fiul, nu mai mult decât îngerii din cer, tocmai sorocul parusiei Sale nu-l ştie, pentru că singur Tatăl îl cunoaşte (*Matei* 24, 36). Faptul e de ajuns pentru a ne face să ne îndoim că atotştiinţa divină se confirmă în conştiinţa lui Hristos. Nu trebuie să intrăm aici într-un lung dosar exegetic, nu neapărat concluziv (singurul punct exegetic admis de toţi fiind tocmai mărturisirea necunoaşterii eshatologice). Ne vom autoriza pur şi simplu să punem pe scurt

în formă un argument: dacă modul la care Iisus din Nazaret își trăiește timpul Său este în mod primordial cel al misiunii, atunci n-avem nici un motiv hristologic să-i cerem lui Iisus o preștiință eshatologică completă, iar ignoranța poate fi modul de nedepășit la care se trăiește în iminența Împărăției și în cea mai mare proximitate posibilă în raport cu Dumnezeu. Ce așteaptă de la conștiința și știința lui Hristos cei care încearcă să-și dea un acces la ea? Ce trebuie ea să știe, ce trebuie ea să știe că știm, și ce trebuie ea să știe că suntem, pentru a fi în timpul lumii Cel care-i împacă pe oameni cu Dumnezeu? Singurul răspuns coerent constă în a-i spune aici că identificarea hristologică a ființei cu misiunea trebuie să descalifice (nu integral, ci în ultimă instanță) chestiunea cu tema *de scientia Christi*. Se cuvine ca Mesia să dețină toate secretele timpurilor mesianice? Cu atât mai mult, nu s-ar cuveni aceasta mai presus de toate unui Mesia Care este El Însuși un Dumnezeu devenit capabil de umanitate? Autorul *Epistolei către Evrei* sugerează o cu totul altă chestiune atunci când afirmă că în istoria divino-umană a lui Iisus tocmai Fiul e Cel care S-a dovedit capabil de ascultare (*Evrei* 5, 8). Ar putea Dumnezeu Însuși să asculte de Dumnezeu, și aceasta nu într-un mod tautologic, ci potrivit unei împroprieri trinitare care ar rezerva Tatălui atotștiința eshatologică, iar Fiului misiunea și necunoașterea cuvenită slujitorului? Ignoranța umană a lui Iisus ar dubla astfel o ignoranță, pe care am numi-o kenotică, și care ar fi proprie Cuvântului lui Dumnezeu în timpul misiunii Sale? Ar fi derizoriu să facem mai mult decât să lăsăm să răsune aceste întrebări. Dar trebuie să ne apară cu toată evidența că timpul uman al lui Dumnezeu, care scapă tuturor strategiilor de proiect, scapă și ordinii anticipării cognitive. Există un ultim cuvânt, a cărui cunoaștere nu îi este dată lui Iisus; și întrucât e vorba de un ultim cuvânt, și nu de o împrejurare printre celc pc care un om le-ar putea ignora, e vorba aici de o ignoranță care îi aparține la propriu lui Mesia: o neștiință mesianică. Schweitzer, Loisy și alții afirmau că

Iisus S-a înşelat cu privire la realităţile ultime; El aştepta apocalipsa, iar istoria lumii a continuat; El aştepta Împărăţia, şi a venit Biserica. Poate e mai simplu să lăsăm să tranşeze chestiunea *logion*-ul transmis de Matei: dacă ultimul cuvânt e în mâinile Tatălui, atunci n-ar putea exista o eshatologie care să-i aparţină lui Iisus. Voinţa Tatălui şi taina se arcuieşte deasupra ştiinţei Fiului prezent între oameni. Neştiinţa mesianică a lui Iisus e cu siguranţă cea a cuiva care ştie multe, şi care ştie destule despre El însuşi, pentru ca afirmaţiile Hristosului ioaneic să nu fie numai proiecţii asupra zilelor prepascale ale conştiinţei postpascale a lui Iisus. Rămâne faptul că necunoaşterea vine aici înaintea cunoaşterii. Şi trebuie spus că neştiinţa mesianică a lui Iisus nu neagă identitatea Sa, ci îi este un mod fundamental. Ascultarea, neştiinţa şi misiunea califică într-adevăr umanitatea Fiului tot atât cât şi divinitatea Sa. Ignorându-Şi ceasul, Iisus din Nazaret corespunde deci jocului trinitar în care Tatăl Îşi rezervă cunoaşterea, iar Fiul disponibilitatea.

77 URGENŢA, NEGRIJA ŞI BUCURIA

Timpul uman al lui Dumnezeu poate fi gândit de noi în cifrul primordial al *ceasului*. Pentru că aparţine numai Tatălui, ceasul e această realitate care dejoacă orice proiect şi orice anticipare: ea nu va putea decât să fie primită, cum primit va fi „paharul" din care Mesia va bea „mânia lui Dumnezeu" Trebuie adăugat că ceasul dejoacă deopotrivă orice cronologie organizată potrivit succesiunii prezentului (care este aici) şi a viitorului (care nu este încă aici), pentru că prezentul însuşi se ştie învestit de ea. Nu doar „vine ceasul", dar „acum este" (*Ioan* 4, 23; 5, 25; 16, 32). Reconcilierea eshatologică dintre Dumnezeu şi oameni e nu doar secretul concluziv al misiunii lui Iisus, el este conţinutul său inaugural; timpul prepascal nu este numai cel al unei vieţi ascunse şi Iisusul activităţii Sale publice *se manifestă*

oamenilor ca deținător al semnelor noului eon, și el *este manifestat* ca atare. Cuvintele rostite atunci și gesturile instituite atunci angajează (în mod aproape evident) responsabilitatea lui Dumnezeu. Și ele sunt gesturile surprinzător mesianice, care îi permit lui Iisus să joace o partitură scrisă de profeții lui Israel și despre care teologia trebuie să spună că au scris-o pentru El: „Orbii văd, muții vorbesc, surzii aud, șchiopii umblă și vestea cea bună e vestită celor săraci" (*Matei* 11, 5; *Luca* 7, 22). Ceea ce ne reconduce deci în prezent. Am refuzat să admitem o distincție abstractă între istoric și eshatologic în numele regiunii frontaliere a experienței căreia i-am rezervat calificatul de preeshatologic. Motivele acestui fapt apar încă și mai limpede aici.

Nu e nevoie de multă teologie pentru a ști că, în timpul care l-a condus spre cruce, Iisus din Nazaret nu este un Dumnezeu în prezența Sa definitivă pentru oameni, ci un Dumnezeu care îi „vizitează" (verbul ebraic este superb) pe oameni. Nimeni nu este în definitiv el însuși în timpul care îl duce spre moarte. Și Dumnezeul capabil de umanitate nu asumă o umanitate deasupra căreia ar fi risipită umbra morții. Astfel Iisus e semn de contradicție și piatră de poticneală. Cum să fie cu adevărat Dumnezeu dacă este cu adevărat om? Această întrebare puțin vagă își primește răspunsul atunci când ne întrebăm despre structura timpului lui Hristos. Prezentul activității publice prepascale e timpul în care realitățile mesianice nu învestesc lumea (și ar putea oare aparține definitivului faptul de a învesti o lume în care *eschaton*-ul este moartea?), ci se insinuează în aceasta. Înfăptuirea prepascală a făgăduințelor lui Dumnezeu devine ea însăși făgăduință, dacă ceea ce a fost făcut pentru câțiva trebuie să fie făcut pentru toți; timpul activității publice e subordonat timpului Paștelui și la ceea ce Luca numește *ieșirea* lui Iisus (*Luca* 9, 31). Ultimele cuvinte ale lui Iisus nu vor fi rostite decât la Cină și pe Cruce. Dar cuvintele Sale penultime sunt cuvinte în același timp de încheiere și de început. Ele sunt rostite la hotarele eonului

vechi şi ale eonului nou. Cum se poate organiza deci atunci experienţa preeshatologică a prezentului? Vom răspunde schiţând o dialectică a *urgenţei*, a *negrijii* şi a *bucuriei*.

Identificarea fiinţei şi a misiunii, s-a spus, e secretul conştiinţei lui Hristos. Viitorul — viitorul absolut reprezentat de ceasul Tatălui — preocupă total această conştiinţă. Dar el nu este prezent pentru ea decât la modul necunoaşterii. Pe de altă parte, ceasul „vine" şi „acum este" Mai mult decât o figură de retorică, o atare formulă enunţă sensul exact al unei situaţii preeshatologice. Într-adevăr, preeshatologicul nu este la distanţă de eshatologic, în aşa fel încât să ne putem revendica de la realităţile penultime postulând îndepărtarea de realităţile ultime. Dimpotrivă, penultimul este aşezat la hotarele realităţilor provizorii şi ale realităţilor definitive, în aşa fel, s-a spus, încât nu le putem avea pe unele fără celelalte (§ 61–62). E de înţeles atunci că urgenţa e modul propriu al unei prezenţe pentru realităţile penultime. Timpul preeshatologic al ucenicului va fi cel în care nu trebuie să dormim, căci stăpânul vine de la Dumnezeu ca un hoţ. Timpul preeshatologic al lui Hristos e cel în care orice lucrare este subordonată vestirii Împărăţiei, întrucât aceasta este „aproape" Urgenţa îl presează în lume pe cel care vrea să facă ceva, sau să meargă undeva, şi răstimpurile sunt scurte. Dincolo de ocaziile banale în care suntem mulţumiţi să fim grăbiţi, sau să ne grăbim, urgenţa califică într-un mod mai fundamental raportul unei responsabilităţi (sunt eu însumi ca devenind eu însumi, şi port responsabilitatea morală a acestei deveniri) în timpul care ne îndreaptă spre moarte. Alta este urgenţa mesianică: ea este modul unui cuvânt grăbit, singurul capabil să risipească clarobscurul lumii. E poate urgent să se spună adevărul, pentru că ignoranţa nu este un lucru bun, nici greşeala. Dar filozoful poate temporiza şi lăsa pentru exprimarea adevărului intervale care îi vor permite să vorbească sau să scrie mai bine. Or urgenţa mesianică este absolută. Cuvintele învestite cu autorizarea lui Dumnezeu sunt cele

mai urgente dintre toate. Gesturile care mimează bunăvoința lui Dumnezeu pentru om sunt afectate de o aceeași urgență. Urgența dejoacă logica amânării. Ea exclude în fapt amânarea din logica realităților penultime.

Astfel tematizată, urgența nu contrazice oare negrija? Nu trebuie să încercăm exercițiul, despre care nu suntem siguri că e de cea mai bună calitate teologică și care constă în a sonda conștiința lui Hristos. Iar, pe de altă parte, dacă grija e să reprezinte o structură propriu-zis existențială a experienței, nu vom putea pretinde că ea este absentă din această conștiință. Demisionând de la orice proiect, Hristos procedează și la o critică a grijii. Grija e preocuparea lui astăzi pentru mâine. Or urgența neagă mâinele: viitorul e doar problema Tatălui. Ea neagă deci grija. Identificarea ființei și a misiunii apare în lumina urgenței ca identitate a lui a fi și a face. În lumina negrijii, ea trebuie să ne apară și ca o critică a lui a face. Iisus din Nazaret își împlinește misiunea în locurile pustii în care se retrage pentru a se ruga, precum și în sinagogile în care predică; există deci o formă îngăduită a amânării (rugăciunea). Există o ambiguitate a mâinelui. Mâine poate fi ziua Domnului. Dar astăzi poate fi ziua ospățului mesianic a lui Iisus cu cei păcătoși. Vom spune desigur că acest ospăț anticipează timpul cuharistic al Bisericii și că aici Cina exercită o cauzalitate asupra trecutului. Faptele sunt în orice caz indiscutabile. Ambiguitatea pe care ele o manifestă e probabil cea a oricărei realități eshatologice. Prezența nu poate fi singurul concept sub care să gândim „Împărăția" prepascală a lui Dumnezeu, fiindcă această prezență nu este parusiacă. Nu ne putem însă lăsa distrași de această prezență atunci când Iisus din Nazaret interpretează trecerea Sa printre oameni prin metafora eshatologică a ospățului și pune în lucrare această metaforă. Bucuria este, așadar, cea care dă seama de negrijă în ultimă instanță, și nu putem da seama de urgență fără a lua în seamă bucuria. Urgența e bucuroasă, pentru că veștile ce trebuie anunțate sunt bune. Negrija nu este frivolitate

fiindcă ea se bucură deja de prezența anticipată a Împărăției. Între negrijă și urgență bucuria servește drept termen mediator.

78 Deposedare mesianică

Am spus deja (§ 20) că elementul timpului este în chip esențial cel al neposedării de sine. Cum să îmi aparțin mie însumi, dacă ființei mele îi revine să fie o devenire, și dacă nu sunt pentru mine însumi decât începutul ființei mele? Adevărurile filozofiei nu sunt în chip necesar maximele care ghidează acțiunea, nici legile implicite care comandă raportul nostru cu noi înșine. Și așa cum raportul nostru cu lumea se construiește la modul unei luări în posesie (fie și numai în singurul vizat al conștiinței), tot astfel raportul nostru cu noi înșine se realizează în parte la modul împroprierii. Există desigur ceva ce nu voi putea face niciodată să fie al meu: inconștientul „meu", de exemplu. Dar nici o excepție nu ne poate ascunde faptul că o certitudine guvernează legătura omului cu el însuși: această certitudine e cea a reflexivității, iar aici omul se găsește la dispoziția lui însuși. Am împins mai departe analiza și am tematizat sub numele de încovoiere figura particulară a enstazei în care eul se dezleagă de non-eu, și furnizează într-un anume fel o întrupare conceptului de ego transcendental (§ 63). Am putut descoperi în fine, în jocul alterităților care compune existența în legământ, spațiul în care conștiința (în fapt omul: legământul nu este faptul conștiințelor singure) poate scăpa încovoierii. Întrebăm atunci dacă modurile hristologice fundamentale ale temporalității nu ne permit să precizăm mai mult analizele noastre.

Lexicul deposedării și al alienării a fost introdus mai sus pentru a califica situația remarcabilă a subiectului care nu mai „are" viitor. O atare deposedare e proprie sclavului sau slujitorului: nemafiind instrumentul proiectului său propriu asupra lui însuși sau asupra lumii, el poate visa încă la un

viitor, dar realitatea acestuia este în mâinile stăpânului său (§ 75). Numele slujitorului sau al sclavului (*pais, doulos, 'ebed*) figurează foarte clasic în vocabularul hristologiei. Să i-l adăugăm pentru mai multă precizie pe cel de *fiu*. Într-adevăr, Iisus din Nazaret nu este slujitorul unui stăpân, ci al unui Tată. Acest lucru e de două ori valabil: în termenii teologiei trinitare şi în cei ai hristologiei, aşa încât unica persoană a lui Iisus dovedeşte o dublă paternitate şi o dublă filialitate: filialitatea Fiului născut veşnic din Tatăl, filiatatea omului pe care Dumnezeu îl adoptă ca fiu al Său. Cercetările de faţă presupun datul credinţei, presupun deci acest lucru. Cum stau atunci lucrurile cu un timp uman pe care l-am determina plecând de la filialitate? Experienţa umană a paternităţii ar avea aici de prezentat scrisori de creanţe. Ştim că părinţii fac proiecte pentru copiii lor, chiar dacă copiii ştiu să-şi formeze propriile lor proiecte: încă de la primele aşteptări şi primele dorinţe ale copilului, dinamica proiectului este pusă în lucru la modul incoativ. Pe de altă parte, ştim că paternitatea şi filialitatea nu constituie relaţii de dependenţă: chiar dacă copilul trebuie să depindă mult timp de tatăl său şi de mama sa, bucuria tatălui trebuie să poată fi ca fiul său să-i fie într-o zi un prieten şi un frate. Copilăria nu se instituie. Cum să-mi înţeleg astăzi filialitatea? Nu trebuie să răspundem aici la această întrebare, ci doar să remarcăm faptul că ne-am uita pe noi înşine dacă vom uita că nu noi am fost la originea umană a fiinţei noastre. E în schimb o întrebare la care trebuie şi putem să răspundem. Timpul copilului e cel de care răspunde tatăl său: copilul se poate juca astăzi fără grija zilei de mâine. Timpul slujitorului e cel de care răspunde stăpânul său: slujitorul va avea sarcinile care-i vor fi atribuite. Timpul uman al Fiului e cel de care răspunde Tatăl: Fiul va putea recunoaşte „ceasul" Tatălui. În ce fel răspunde Dumnezeu de timpul meu? Vom spune că El răspunde permiţându-mi să-mi asum fără nefericire nonposesia de mine însumi, şi deci neposedarea timpului meu. Claude Bruaire a ştiut binc

că propriul omului este de a fi dator față de el[14]. Eu nu mă primesc de la mine însumi precum *causa sui* a teodiceei baroce, ci de la un altul. Alteritatea acestui altul se dublează ea însăși: mă primesc de la tatăl meu și de la mama mea, mă primesc de la Dumnezeu. Părinții mei și Dumnezeu marchează pentru mine limita absolută a amintirii. La fel stau lucrurile cu raportul meu cu viitorul. Având „demnitatea de a fi cauză", sunt cu siguranță la originea viitorului meu. Dar propriu conștiinței filiale (de această dată numai în raportul său cu Dumnezeu) este faptul de a interpreta ca *dar* ceea ce o face să fie, și de a întrezări înainte de ea aceeași generozitate care a precedat-o deja pentru a o face să fie. Încovoierea pe sine neagă filialitatea; conștiința încovoiată revendică în fapt o anumită formă de adseitate; ea nu face însă decât să realizeze un contrasens implicit asupra ființei sale. Conștiința filială propune atunci să-și dea consimțământul la nonposesiunea de sine interpretând în mod relațional această nonposesie. Eu nu-mi aparțin. Dar nu sunt aici din întâmplare, ca floarea care se întâmplă să fie aici. Eu sunt cel care își datorează ființa altora decât lui însuși. De îndată ce ne vom întreba despre viitor, și mai precis despre viitorul *absolut*, aceasta vrea să spună deci că un altul decât mine deține rațiunile a ceea ce sunt, și poate răspunde de mine. Filialitatea omului care există în fața lui Dumnezeu include deci copilăria[15]

Trebuie, așadar, să ne apară acum un fapt important: dacă timpul este elementul nonposesiunii, și dacă nonposesiunea nu este un dat ontologic brut, ci consecința darului care ne-a făcut să fim, și care ne promite încă să fim, atunci *eschaton*-ul poate înceta să fie un subiect de speculație. Nu știm ce ar însemna pentru noi o existență definitivă. Dar știm ce anume înseamnă în mod preeshatologic pentru omul

[14] *L'être et l'esprit*, Paris, 1983, p. 9–83.

[15] Despre acest punct, a se vedea F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang, Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln, 1970, și G. SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, 1957.

din Nazaret să existe în cea mai mare proximitate posibilă cu Absolutul căruia îi dă numele de Tată. Nu trebuie, aşadar, să intrăm în posesia noastră înşine, nici să producem *eschaton*-ul. Mai mult încă, aici învăţăm să criticăm feţele pe care le împrumutăm bucuros omului cu adevărat egal cu el însuşi: acestea sunt aici slujitorul şi copilul care îndeplinesc o funcţie paradigmatică, pentru că nu sunt pentru ei înşişi propria lor providenţă. Timpul este în mod negativ spaţiul nonposesiunii. În mod pozitiv el este însă cel al relaţiei. Nu sunt singur în timpul meu. Şi aşa cum deposedarea mesianică a lui Iisus nu îi mutilează umanitatea, tot astfel nonapartenenţa mea la mine însumi nu constituie un deficit ontologic, ci sensul teologic al ipseităţii mele. S-a spus deja că acest „sine însuşi" este o problemă eshatologică. Ştim de acum puţin mai bine cum anume se pun termenii acestei probleme atunci când i se dă orizontul hristologiei.

79 Dumnezeu şi moartea sa, relaţia în abolirea relaţiei

Dacă este puţin exagerat să spunem, împreună cu Wrede, că Evangheliile sunt relatări ale Patimii precedate de lungi introduceri, e totuşi evident că, dându-şi un timp pentru om, Absolutul a ales să-şi dea o moarte şi a suprapus necesităţii ci ontice şi ontologice o necesitate pur teologică. Dar în timp ce moartea mea reprezintă limita absolută a libertăţii mele, moartea umană a lui Dumnezeu e un act de libertate; în timp ce moartea mea este ultima dovadă a nonapartenenţei la mine însumi, moartea lui Dumnezeu constituie un destin pe care Dumnezeu Însuşi îl impune lui Dumnezeu. În vestirile Patimii (*Matei* 16, 21 şi par.), un solemn „trebuie" (*dei; eprepen* în *Evrei* 2, 10; *opheilen* în *Evrei* 2, 17) enunţă necesitatea pe care Absolutul o face să apese asupra Lui Însuşi (şi despre care ar fi radical fals să credem că nu apasă decât asupra umanităţii lui Hristos). Trebuie ca Fiul să fie dat în mâinile oamenilor. Moartea umană a lui

Dumnezeu se va număra fără îndoială împreună cu orice altă moarte. Dar spre deosebire de oricare alta, din moment ce este înțeleasă ca ratificare a iertării divine, această moarte se subordonează unei vieți care nu mai este decât preambulul său. Putem exprima această dublare a necesităților ontice și ontologice de către necesitatea teologică în felul următor: moartea umană a lui Dumnezeu se înțelege ca ființare *pentru* moarte; distincția ființării *spre* moarte și a ființării *pentru* moarte, necesară pentru interpretarea oricărei existențe umane, nu funcționează aici. Moartea mea este pentru mine semnul ontic al destinului. Pot alege poate să mor astăzi mai degrabă decât mâine, pentru o cauză mai degrabă decât prin accident. Pot încerca împroprierea heideggeriană a morții și să vreau ca moartea să fie pentru mine eshatologia sensului — am spus deja ce dificultăți teoretice întâlnește o atare poziție. Dar nu pot alege să fiu muritor. Timpul meu nu se trăiește decât după modalitatea destinului; libertatea mea este sub condiție (condiții ale lumii, al timpului, ale trupului etc.), dar condițiile nu o anulează. Nu mai sunt o libertate pură, cum nu sunt o conștiință pură; dar nu sancționez constrângerile care apasă asupra mea fără a deține și statutul de cauză necauzată. Rămâne faptul că moartea mea, iar nu libertatea mea, hotărăște în ultimă instanță cu privire la mine. Or necesitatea care apasă asupra Dumnezeului venit în timp e o necesitate al cărei Stăpân este El, o necesitate derivată din libertatea Lui, și care nu contrazice această libertate. Destinul morții care apasă asupra lui Dumnezeu nu este un zeu mai puternic decât El. Nimeni altul decât Dumnezeu nu-I impune lui Dumnezeu să moară (nici măcar un demon care ar pretinde moartea lui Dumnezeu ca răscumpărare pentru greșelile noastre). Trebuie să vorbim deci de o *autodestinare* divină. Potrivit schiței de logică trinitară pe care am indicat-o deja, trebuie atunci să spunem că Dumnezeu (Fiul) este în timp Cel care merge spre moarte nu ca spre capătul voinței Sale, ci ca spre cel al voinței lui Dumnezeu (Tatăl). Și potrivit

aceleiaşi logici trebuie să gândim ultima deposedare a omului din Nazaret: El există pentru moartea Sa în aceeaşi măsură în care Dumnezeu vrea să existe în timp pentru moartea Sa.

Faptul de a alege identitatea fiinţei şi a fiinţării-spre-moarte e un privilegiu divin şi numai Dumnezeu poate defini fiinţarea spre moarte drept fiinţă pentru moarte. „Cuvântul crucii" (*1 Corinteni* 1, 18) nu este desigur singurul care ne vine de la Dumnezeul născut pentru a muri; viaţa şi propovăduirea lui Iisus din Nazaret compun în orice caz evenimentul preeshatologic în care se manifestă o proximitate inedită a Absolutului. Crucea reprezintă însă un cuvânt ultim şi cheia hermeneutică a oricărui cuvânt anterior: fiindcă ea este cuvântul de iertare, sau de dezlegare, pe care oamenii l-au primit deja de la Dumnezeul prezent ca om printre ei şi pe care orice om trebuia să-l primească. Putem presupune fără îndoială că o viaţă de om care nu e trăită în orizontul morţii n-ar fi o viaţă umană. Paradoxul soteriologic vrea însă ca moartea lui Dumnezeu să nu survină ca o consecinţă a vieţii sale de om, ci ca această viaţă să fie în fapt consecinţa acestei morţi — vrea ca Dumnezeu să nu trăiască mai întâi pentru a trăi, ci pentru a muri. Nu este întru totul o întâmplare dacă întreaga *vita Christi* e absentă din simbolurile care transmit credinţa creştină şi din care aflăm doar că Absolutul S-a născut ca om şi că a suferit patima Sa sub Ponţiu Pilat. Mai mult decât semnele anticipate ale slavei, crucea e locul înalt paradoxal al teofaniei. Căci Dumnezeu nu mai este niciodată mai mult *aici* decât atunci când suferă moartea Sa. Avem un timp pentru a trăi şi pentru a muri, pentru a vorbi şi pentru a tăcea (*Eccleziastul* 3, 7). Absolutul a avut mai întâi timp pentru a muri. Şi poate modul cel mai propriu al prezenţei Sale nu este *acţiunea*, ci *patima*.

Paralelismul raţiunilor hristologice şi al raţiunilor trinitare ne permite atunci să interpretăm cea mai vie problemă pusă de moartea umană a lui Dumnezeu: părăsirea slujitorului pe care Dumnezeu îl *abandonează* morţii. Această

părăsire nu este singurul fapt al umanității lui Dumnezeu; Dumnezeu nu-L abandonează pe Iisus morții Sale rezervându-și pentru El Însuși desfătarea trinitară de propria Sa proximitate. Dimpotrivă. Căci dacă trebuie să luăm în serios unirea hristologică a omului cu Dumnezeu, care ne constrânge să afirmăm că Dumnezeu moare în Iisus din Nazaret, atunci trebuie să afirmăm că pe cruce agonia își găsește un loc în Absolutul Însuși. Fără îndoială, nimic nu-l poate separa pe Dumnezeu de Dumnezeu, nici în ultimul rând să-l separe de Dumnezeu pe omul care și-a pus încrederea în El. Dar dacă Dumnezeu se dovedește capabil să moară, atunci trebuie probabil să învățăm că El este intim implicat în părăsirea crucii: ca Fiu Care asumă până în singurătatea morții destinul la care a consimțit, ca Tată care-l încredințează pe Fiu acestui destin, și ca Duh care menține în cea mai extremă tensiune comuniunea Tatălui și a Fiului. Dumnezeu moare, așadar, ca și cum nu ar exista Dumnezeu, iar Iisus moare încredințat unei singure proximități, cea a Fiului care poate rosti întotdeauna numele Tatălui, dar pentru care Tatăl este în primul rând absentul. Următoarele consecințe decurg de aici pentru noi: a) așa cum dezîmproprierea (modul de a fi *kenotic*) potrivit căreia Absolutul își trăiește existența sa de om infirmă toate logicile noastre de împropriere, la fel modul în care Dumnezeu își trăiește moartea sa infirmă tot ce am aștepta de la o moarte pe care Dumnezeu o revendică drept a sa. Filozoful dorește să moară ca Socrate, iar nu ca Iisus. Și chiar dacă viața noastră a fost mediocră, poate că moartea noastră va fi faptul nostru măreț. Moartea umană a lui Dumnezeu ne previne însă față de orice *ars moriendi* prea sublimă. Prezența lui Dumnezeu pentru Dumnezeu, prezența lui Dumnezeu pentru om și prezența omului pentru Dumnezeu nu sunt invulnerabile pentru moarte. Și în fața abandonului Celui Răstignit nu e cu adevărat sigur că avem de învățat de la Dumnezeu cum anume să murim — mai degrabă Dumnezeu Însuși a învățat aceasta de la om; b) moartea umană a

lui Dumnezeu ne permite să gândim relația în abolirea relației. Dumnezeu nu încetează să fie om în timpul agoniei lui Iisus. Părăsirea Celui Răstignit nu rupe nici unitatea trinitară a Absolutului, nici unitatea teandrică a persoanei lui Hristos. Dar moartea, despre care am spus deja cum stă între Dumnezeu și noi (§ 47), ne aduce aminte că nici o proximitate nu este definitivă în limitele lumii și că orice relație îi este suspendată. Nu numai lumea în care Dumnezeu a apărut purtător al unui chip uman nu devine Împărăție prin singurul fapt al acestei apariții; mai mult, îi revine lui Dumnezeu Însuși să încerce depărtarea ce constituie modul istoric, mundan, în care omul trăiește distanța sa în raport cu Dumnezeu. Chiar dacă slava pascală a Celui Înviat strălucește deja înainte de Paște cu o strălucire anticipată, realitățile penultime au drept loc lumea și drept ultimă condiție moartea. c) Am putut afirma că spiritul este muritor în trup (§ 13); acum putem spune ceva mai mult. Ființa ne este vocație, iar moartea ne este destin. Existăm la modul darului și în cel al nonposesiei (și acestea două nu sunt de altfel echivalente). Moartea o dovedește pe aceasta din urmă. L-ar putea dovedi și cel dintâi? Nimeni nu se poate mântui pe sine însuși, nici măcar Dumnezeul răstignit. Abandonându-ne nouă înșine, moartea (chiar dacă nu o trăim la modul hristologic al părăsirii, pe care nimeni nu trebuie să o dorească pentru el însuși nici pentru altcineva) ne pune la mila unui dar. Dacă am deține ființa, în așa fel încât ipseitatea noastră să fie distinctă de relația care ne încredințează nouă înșine, atunci poate am putea înfrunta singuri moartea noastră, întăriți de un drept ontologic la a o depăși. Am vorbit de creație ca de gestul perpetuu prin care Dumnezeu menține în ființă lumea și tot ceea ce îi convine, chiar atunci când recunoaștem în lume alte cauze decât cauzalitatea divină. La fel stau lucrurile și cu noi înșine: date nouă înșine, actele noastre nu sunt numai ocazia cu care se exercită puterea creatoare a lui Dumnezeu, ci noi exersăm în ele un autentic „act de a fi" Or moartea noastră

ne încredințează pur și simplu generozității creatoare a lui Dumnezeu. Așadar, în ceasul morții noastre Absolutul poate dovedi că noi existăm pentru că El ne cheamă la ființă, iar nu pentru că noi suntem capabili de a fi. Moartea trebuie să fie experiența pură a creaturității noastre.

80 „Analogia entis" concretă și temporalitatea preeshatologică a lui Dumnezeu

Putem de acum să aducem una sau două precizări la o chestiune deja expusă. Într-o primă abordare a faptului hristologic (§ 35–36), am putut vorbi de un legământ al timpului omului și al eternității lui Dumnezeu, sau de o punere în analogie a unuia și a celuilalt. Aducem acum acestei teze următoarele calificări.

a) Dacă tot ceea ce se spune despre Iisus din Nazaret se spune despre Logosul lui Dumnezeu, atunci tot ce se spune despre timpul uman al lui Dumnezeu va trebui să corespundă însuși modurilor în care Dumnezeu Își trăiește eternitatea. Dezîmproprierea, s-a spus, nu este numai faptul omului din Nazaret, ci și cel al Fiului Care refuză să se țină de divinitatea Sa ca de un lucru pe care l-ar deține prin forță, rapt sau violență, *harpagmon* (*Filipeni* 2, 6) — și Care făcând astfel contravine definiției eternității divine ca *possesio* la Boethius. De unde o importantă implicație: timpul uman nu intră, hristologic vorbind, în analogie în mod abstract cu eternitatea divină, ci cu eternitatea uneia dintre persoanele divine; cu eternitatea așa cum o trăiește Fiul. Nu judecăm astfel dinainte asupra modalităților perfect necunoscute de către noi pe care le-ar putea lua o eternitate pe măsura omului. Dar putem sugera prin anticipare că ea nu-și va găsi modelul în eternitatea *ousiei* divine, ci în stilul în care o personalizează pe aceasta una din persoanele divine.

b) Simetria rațiunilor antropologice, hristologice și trinitare ne permite să rostim în cunoștință de cauză numele unei teologumene pe care am evitat-o până aici: cea a lui

imago Dei. Trebuia poate ca Dumnezeu să existe în lume după chipul omului, ca să ştim cu adevărat omul capabil să existe după chipul lui Dumnezeu. E în orice caz sigur (e prima regulă care guvernează gramatica conceptelor hristologice) că certitudinea ultimă despre om n-are alt loc de articulare decât cel al certitudinii ultime despre Dumnezeu. Înţelegem în această măsură că între temporalitate şi eternitate poate exista un raport iconic care reprezintă mai mult decât o pioasă exagerare. Nu putem da seama de o afinitate între umanitatea omului şi divinitatea lui Dumnezeu — trebuie să existe lumi posibile în care nimic şi nimeni nu este după chipul lui Dumnezeu. Dar putem trage consecinţele de aici. Pe de o parte deci, eternitatea încetează, hristologic vorbind, să fie un concept negativ (altul decât timpul, nontemporalitatea sau supratemporalitatea Absolutului etc.), şi în lipsa deţinerii unei cunoaşteri descriptive o putem cel puţin gândi ca viaţă şi ca relaţie, ca proces şi nu ca dat de fapt. Pe de altă parte, timpul, oricare ar fi funcţia focală pe care o îndeplineşte în temporalizare moartea, încetează să fie mai întâi pentru noi indiciul distanţei infinite care-l separă pe om de Dumnezeu. — Dacă moartea însăşi poate avea loc în eternitatea unei persoane divine, atunci nu e necesar ca propria noastră moarte să fie depăşită ca să existăm după chipul lui Dumnezeu: realităţile *pre*eshatologice sunt pre*eshatologice*.

c) Nu există o certitudine dogmatică care să ne dispenseze de prudenţă hermeneutică. Faptul hristologic se oferă interpretării nu numai după Paşte, ci şi potrivit Paştelui. Cel Răstignit este totdeauna deja Cel Înviat (în aceasta experienţa noastră şi cea a martorului nu coincid în mod absolut). Statutul oricărei *imitatio Christi* este deci lămurit în aceasta. În timpul care mă conduce spre moarte, nu pot voi să imit un alt Dumnezeu decât pe Cel care Se îndreaptă şi El spre moartea Sa; sensul hristologic al experienţei creştine nu se poate desfăşura decât în umbra crucii. Dar în ciuda hiatului Vinerii Mari, credinţei şi oricărei încercări mime-

tice care decurge din ea i se propune continuitatea pre- şi post-pascală a unei unice experienţe. S-a spus că despre manifestarea Absolutului şi despre experienţa care decurge din ea ar trebui să vorbim în termeni de hotar. Moartea noastră ne va aduce aminte întotdeauna unde anume suntem. Până atunci însă nu putem totuşi rupe cercul care uneşte crucea şi Învierea, anticiparea Împărăţiei şi realitatea ei. Locul lui *imitatio Christi* este astfel un *no man's land* filozofic. Într-adevăr, Dumnezeul despre care ea susţine că e imitabil stă în acelaşi timp aici şi acolo, într-un timp care-l duce spre moarte şi într-un timp care îi postexistă. Ar fi eronat să ignorăm acest fapt.

81 Memoria ca speranţă

Raportându-ne la Absolutul manifestat în acest timp, memoria nu face o operă arheologică. — Sau, dacă vrem, ea face arheologia prin excelenţă, accesul de nedepăşit la *arche*, la origine, la principiu. Deturnându-ne de la actualitatea istorică, ea nu ne deturnează de la noi înşine şi de la ceea ce este în chestiune în noi: nu trebuie să confundăm diversiunea şi divertismentul, iar în memorie e vorba tocmai de sensul prezentului; nu de o nostalgie, ci de un realism. Ce raţiuni vom căuta în amonte de noi decât cele care decid în ultimă instanţă fiinţa noastră? Desigur Dumnezeu este interesant pentru El Însuşi. Dar structura hristologică a manifestării Sale vrea ca El să nu ne descopere ceea ce este fără să ne descopere şi ceea ce suntem; sau, mai exact, ceea ce suntem chemaţi să fim. Secretul unei autenticităţi nu este, aşadar, cu adevărat în noi, ci în faţa noastră, într-un altul decât noi, a cărui experienţă pretinde că este destul de vastă pentru a adăposti orice particularitate în universalitatea sa concretă. Cum îl putem descoperi de îndată ce răsfoim arhivele legământului, actul cuvântului în care Absolutul se manifestă şi-şi dovedeşte existenţa Sa e mai întâi un act de

făgăduință. Acest cuvânt, spune teologia, face să fie și păstrează în ființă. Odată creat, am spus, omul e făgăduit lui Dumnezeu la mila Căruia se află. Iar aceasta vrea să spună că problema unui viitor absolut care să nu fie eshatologia empirică a morții își găsește atunci un sens. Ceea ce se joacă în memorie este, așadar, raportul omului cu omul, potrivit medierilor hristologiei, și raportul omului cu viitorul său. Avem poate rațiuni neteologice de a spera (dar este oare sigur acest fapt?). Nu putem exista fără ca viitorul nostru să nu pună în cauză prezentul nostru. Pe de altă parte, suntem conduși perpetuu spre începutul nostru — sau spre începutul poporului căruia îi aparținem — pentru a răspunde sau a refuza să răspundem de acesta. Sunt în fine alte făgăduințe decât cele ale lui Dumnezeu — sau alți dumnezei cărora le atribuim făgăduințe, și alte cărți decât Biblia care fac să ajungă până la noi cuvinte de speranță. Se întâmplă însă că aceste cuvinte de care se sesizează teologic memoria noastră — să spunem *anamneza* noastră — făgăduiesc realizând (pe calea anticipării) făgăduința lor. Poate n-am face efortul de a intra în jocul diversiunii care este cel al memoriei, dacă n-ar fi esențial pentru noi nu să exercităm un drept asupra viitorului nostru, ci să așteptăm o confirmare a darului sau a făgăduinței care e urzeala existenței noastre. Memoria nu este primul gest al conștiinței care se interesează de Dumnezeu, de ceea ce a spus și a dat El. Cu atât mai mult ea nu este modul în care omul întreține în mod obișnuit legătura sa cu viitorul. Realitățile sperate ni se par a nu avea prin esență loc în lume. A spera înseamnă a contrazice, a ne prevala de un sens în ciuda violenței faptelor. Credința crede, în schimb speranța se întemeiază pe o contrazicere a faptelor de către fapte: cu alte cuvinte, rațiunile speranței sunt înscrise undeva în țesutul faptelor și al evenimentelor. Ea afirmă că speranța e o chestiune de fapt, iar nu de drept. Și indică în mod limpede condițiile eventualei sale falsificări: dacă Hristos n-a înviat, e zadarnic ca omul să spere.

Suntem de acum în măsură să atribuim mai precis conținutul său experienței care în sânul unei istorii demesianizate resesizează în memorie autocomunicarea Absolutului în timp. Dumnezeul manifest, am spus, face o diversiune. El nu este aici, în câmpul prezenței, ci acolo, într-un trecut definitiv închis, și care pare să aibă toate caracterele revolutului. Din faptul că prezentul nu este parusia, și din acela că trecutul deține toate rațiunile unei epifanii, nu urmează în mod evident că am fi degajați de responsabilitățile care ne incumbă față de prezentul și viitorul lumii. Memoria cunoaște mizele unui viitor absolut. Ea ne avertizează că nu vom fi niciodată artizanii unui astfel de viitor, căci numai lui Dumnezeu îi aparține faptul de a respinge moartea omului. Dar dacă e adevărat că Dumnezeu era Domn deja în timpul care-l conducea pe Fiul său spre cruce, memoria ne învață și că cetatea construită de oameni în umbra morții poate adăposti într-o zi mai multă dreptate și pace — și că nouă ne revine să ne asumăm această sarcină. Dacă e adevărat însă că avem multe de făcut în istorie (pentru că ea nu este încheiată), nu trebuie să așteptăm în schimb nimic care nu ne este deja manifest (pentru că ea este împlinită). După Paște istoria nu mai are secrete pentru noi. Pentru aceasta nu ne este însă îngăduit să ne desfătăm de o contemplație care să ne dispenseze de orice praxis. În această măsură putem însă întemeia o speranță care să nu țină de logica dorinței, ci de cea a cunoașterii. Distanța care ne obligă la praxis (sau mai simplu spus la morală), cea care separă împlinirea de sfârșit, sau anticiparea de instituire, este, așadar, aceeași care ne autorizează să suspendăm de trecut sensul prezentului. Această suspendare are mai mult decât o dimensiune. E o condiție a actului de credință pentru cel care recunoaște puterea lui Dumnezeu în lucrare în Cel Răstignit. E o condiție a convertirii. E o condiție a contemplării paradoxale a Celui ce se face prezent în cu-

vânt sau în actul în care acesta se rosteşte. Ea implică în orice caz un acelaşi raport cu timpul — prezentul apare aici întotdeauna nu doar ca spaţiu al memoriei şi al speranţei, ci ca fuziunea sau sinteza lor. O formulă, care nu este dictată de o grijă de preţiozitate, indică problema: prezentul e construit atunci ca *amintire a unui viitor.* Unei atari structuri temporale îi vom da numele de *kairos*. Prin aceasta vom înţelege că frontiera istoriei şi a eshatologiei, ale cărei coordonate empirice ni le furnizează evenimentul Iisus Hristos, trece şi prin prezentul nostru. Am spus că Dumnezeu a vorbit o dată pentru totdeauna înainte ca noi să fim acolo. Şi dacă nu trebuie să aşteptăm ca istoria să adăpostească noi epifanii, trebuie să înţelegem că timpul ei este guvernat în mod profund de ceea ce am numit *tautologie* (§ 73). Demitizată, dezvrăjită, istoria în care a apărut Absolutul e redată ei înseşi. Avem de făcut în ea totul, dar ea nu vrea să ne spună nimic. Aceasta nu contrazice însă suprapunerea sau încrucişarea timpului „kairologic" şi a timpului „cronologic" Faţa primă şi necesară pe care ne-o oferă timpul este cea a lui *chronos:* cea a unui proces determinat de nerepetabilitatea a ceea ce se petrece în el şi prinsă integral în orizontul morţii (sau, cosmic vorbind, în cel al unui punct de entropie maximală). Pe de altă parte, *kairos*-ul nu se înrădăcinează în timpul prezent. Absolutul a anunţat vestea bună a coborârii Sale cândva undeva. Cândva prezentul şi prezenţa lui Dumnezeu au coincis, pentru a-i oferi omului „ocazia favorabilă" de a-şi pune paşii săi în paşii unui Dumnezeu. Desigur acestui fapt îi contravine anamneza. Ea afirmă că între memorie şi speranţă prezentul nu se bucură de nici un statut care să-i fie propriu. Totul e dat în prezent, mai puţin conştiinţa care poartă această prezenţă: trecut şi viitor, făgăduinţă şi speranţă. Metaforic vorbind, vom putea spune că timpul dobândeşte în mod kairologic elasticitatea care îi permite astăzi omului să fie aproapele Dumnezeului care se manifesta ieri în trup. Dar putem să ne mulţumim cu concepte. Vom spune deci că realitatea

kairologică a prezentului dublează astăzi situația instaurată cândva de Absolut în opera Sa de manifestare. *Kairos*-ul este abolirea distanțelor temporale. E realitatea exclusiv teologică a timpului. *Kairos*-ul nu este *eschaton*-ul, fiindcă el nu-și desfășoară logica decât în interiorul unei istorii căreia nu-i aparține faptul de a deține orice fel de ultim cuvânt. Posibilitatea unui prezent integral preocupat de amintirea lui Dumnezeu și speranța parusiei Lui deschide însă aici și acum spațiul în care lumea și structurile prezenței încetează să-și mai aroge ultimul cuvânt. Ordinea kairologică rupe ordinea cronologică permițând făgăduințelor lui Dumnezeu să răsune aici și acum, și omului să poată răspunde la ceea ce i se spune.

83 Timp și dar

Să luăm între paranteze timpul unei remarci cu caracter perfect analitic sau, dacă vrem, care nu vizează decât „gramatica" conceptelor: dimensiunea kairologică a prezentului nu ar putea fi gândită decât în ordinea darului.

Ne aparține faptul de a fi în lume, de a exista în orizontul timpului, de a ne edifica prezentul între retenție și protensie, între amintire și anticipare. Aceasta nu ne împiedică să fim în adâncul nostru datori pentru ceea ce suntem față de Dumnezeu Care creează, lasă să fie și menține în ființă. Înseamnă pur și simplu că această datorie nu interzice egalitatea noastră cu noi înșine: existăm ca natură și ca facticiate. Și chiar dacă prima consecință a temporalității noastre e aceea de a ne interzice orice raport cu noi înșine la modul posesiei, ne naștem pentru o anumită logică a ființă și aceasta poate fi desfășurată în mod imanent fără ca numele lui Dumnezeu să fie nevoie să fie pronunțat. Or logica realităților definitive, pe de o parte, și cea a accesului nostru la aceste realități, pe de altă parte, deci logica *eschaton*-ului și cea a *kairos*-ului nu sunt nicăieri înscrise în facticitatea

noastră, şi nu se desfăşoară decât sub protecţia numelui lui Dumnezeu. Putem desigur ţine vie memoria Absolutului care a trecut printre noi. Cuvântul său, rostit o dată pentru totdeauna şi păstrat într-o carte disponibilă în mijlocul tuturor cărţilor, pare să ne aparţină. Cunoaştem însă pericolele proprii memoriei. Ea tratează în esenţă despre ceea ce nu mai este, presupune absenţa şi strategiile pe care le punem în lucrare pentru a o invoca, e hărăzită deopotrivă nefericirii şi fericirii. Hazardurile lecturii noastre şi ale filologiei noastre ar deţine, aşadar, condiţiile *kairos*-ului, ale „timpului favorabil"? Poate — Absolutul nu se ascunde, ci se dezvăluie, în cuvintele care ne sunt transmise, revelaţia posedă şi o dimensiune esoterică. Dar sub rezerva admiterii unei axiome: omul nu-şi aminteşte de Dumnezeu decât cu permisiunea lui Dumnezeu; determinările ultime ale memoriei fericite sunt cele ale unui har. Dumnezeu şi omul, „natura" şi „harul", nu sunt evident din aceeaşi categorie. Pe de altă parte, *kairos*-ul va fi întotdeauna prins în spaţiul lui *chronos;* vom putea deci întotdeauna să dăm seama de el într-un mod nonkairologic. Dacă vom crede însă că *ţine* de esenţa timpului nostru faptul de a fi trăit la încrucişarea memoriei şi a speranţei, vom comite o greşeală logică. *Kairos*-ul dovedeşte într-adevăr o iniţiativă divină care risipeşte clarobscurul lumii. Kairologic vorbind, memoria accede la Iisus din Nazaret ca la aproapele pe care distanţele istoriei nu-l pot îndepărta de ea, şi despre care astăzi poate mărturisi că el este (astăzi) Domnul. Kairologic vorbind, speranţa degajă orizontul de realităţile ultime în aşa fel, încât făgăduinţa ţine pentru ea de ordinea certitudinii. *Kairos*-ul nu instaurează fără îndoială domnia teologică a unei evidenţe pe care nici o îndoială nu ar putea-o atinge, nu dă prezentului culorile parusiei. Ţine însă de definiţia lui să fie timpul pe care Dumnezeu îl dă. Anamneza şi speranţa sunt acte umane. Dar ele depăşesc structurile mundane ale prezenţei şi se răzvrătesc împotriva oricărei integrări în logica mundană a evidenţei şi a inevidenţei. Dacă memoria e să fie mai mult

decât efortul nostru de elucidare a trecutului, şi dacă speranţa e să fie mai mult decât o ipoteză, trebuie ca Dumnezeu să deţină condiţiile lor de posibilitate. Nimeni nu instaurează în el însuşi modurile de a fi care pun în cauză fiinţareanoastră-în-lume.

84 Spaţiul eclezial al memoriei

Putem dezvolta atunci teza deja anunţată (§ 68) potrivit căreia memoria fericită are în lume un loc care este Biserica. Nu trebuie să organizăm aici o ecleziologie; va fi vorba de trăsături fundamentale ale fiinţării-în-Biserică, sau dacă vrem de sensul existenţial al eclezialităţii.

Unde anume sunt în mod exact atunci când îmi aduc aminte de faptele şi spusele Absolutului în mijlocul oamenilor? Răspunzând că mă aflu atunci în Biserica (şi că propoziţia „amintirea lui Dumnezeu are loc în Biserică" e de altfel o propoziţie pur analitică), nu fac aluzie la un loc empiric care ar avea în raport cu oricare altul privilegiul de a-l pune pe om în faţa lui Dumnezeu. Nu dăm numele de Biserică unui loc înalt, ci unui mod de a fi sau, dacă vrem, unei definiţii a „locului" de către modul de a fi, sau unui spaţiu istoric al prezentului guvernat de memorie şi speranţă. Desigur Biserica pune în joc mai mult decât un raport cu timpul; ea este, de exemplu, locul iubirii fraterne într-un mod la fel de primordial pe cât este al memoriei şi al speranţei. Rămâne însă faptul că omul nu îi poate aparţine fără ca o temporalizare foarte precisă să constituie o notă fundamentală a acestei apartenenţe. Vom defini această temporalitate ca acces la o istorie de la un capăt la altul kairotică. Nimeni nu poate da timpului său dimensiunea de *kairos*. Pe de altă parte, *kairos*-ul este ceea ce nu are loc în istorie decât la modul subversiunii eshatologice (aşa cum este cazul predicii lui Iisus) care nu este pe măsura nici unei istorii. Or istoria Bisericii nici ea nu mai este pe mă-

sura istoriei, sau a istoriilor. Există desigur o istorie evenimențială a Bisericii, comparabilă cu oricare altă istorie. Biserica se oferă prizei istoricului, probabil și filozofului. Există însă o trăsătură majoră de istorialitate care pare să nu afecteze Biserica: fragilitatea memoriei. Actualitatea istorică se construiește întotdeauna luându-și distanțele în raport cu trecutul. Prezentul eclezial în schimb se construiește negând această distanță. Fără îndoială Biserica este destul de prezentă în lume, și sensul teologic al istorialității e destul de prins în condițiile mundane ale istorialității, pentru ca această negație să nu rămână fără întrebări — le vom da un răspuns. Ființarea-în-Biserică este oare o ființare-în-istorie? Oare conștiința face experiența eclezialității sale ca experiență a istoriei? În parte așa este, în măsura (dar numai în măsura) în care nici o temporalitate nu absentează cu adevărat din istorie. Am vrea să sugerăm însă că istorialul este, eclezial vorbind, subordonat kairologicului (dar nu anulat de el): în istoria împlinită, Biserica este poate fără istorie, sau nu are istorie decât într-un sens secundar. Ce înțelegem prin aceasta? Mai întâi, că *proximitatea* Împărăției constituie situația ecleziologică fundamentală și că nici o diacronie nu o afectează. Apoi, că această situație este în mod concret cea a unui *act de cuvânt*, în care memoria eclezială a faptelor și gesturilor lui Dumnezeu printre oameni aboleşte orice îndepărtare între originile prepascale și pascale ale credinței și prezentul memoriei. În fine, că ordinea *kerygmatică* potrivit căreia Biserica ține vie memoria lui Dumnezeu e în mod indisolubil o ordine *hermeneutică*, cu alte cuvinte că memoria este interpretare (și dreaptă interpretare). Va fi apoi posibil să interpretăm timpul Bisericii drept cel al unui mod particular al *prezenței* lui Dumnezeu și să atribuim experienței euharistice funcția unui focar de temporalizare pentru timpul istoriei împlinite. Va fi atunci posibil să aruncăm ceva lumină asupra logicii ființării-în-Biserică.

Dimensiunea kairologică a timpului Bisericii stă în jocul sintetic al memoriei şi speranţei. Acest joc este prezent. E vorba în el de un mod de a locui lumea (cel puţin pentru că toate actele noastre sunt, în sensul cel mai neutru, un mod de a locui lumea). Dar e vorba şi de o temporalitate (pre)eshatologică. Îi vom defini pe scurt trăsătura esenţială: frontiera lumii şi a Împărăţiei lui Dumnezeu trece totdeauna prin prezentul nostru.

În istoria împlinită — dar nu încă sfârşită —, omul nu poate aparţine comunităţii care ţine vie memoria Dumnezeului revelat fără să se reclame de la Împărăţia lui Dumnezeu: fiindcă în Biserică domneşte Dumnezeu. Nu e vorba însă aici decât de o propoziţie analitică în plus, şi ea ne avertizează în fapt că limitele Bisericii ne sunt în cele din urmă necunoscute. Aceasta deţine desigur o obiectivitate verificabilă. Dar e posibil (în mod transcendental) să-i aparţinem într-un mod ascuns. E evident că pot să-i aparţin, empiric vorbind, fără ca Dumnezeu să domnească în mine: frontiera Bisericii trece şi prin mijlocul a ceea ce sunt eu. Aşa cum nu putem pune mâna pe Dumnezeu, aşa nu putem circumscrie nici Împărăţia Sa. Îi putem însă cunoaşte problema. Am tematizat la locul său contestarea eshatologică la care procedează omul care există între creaţie şi lume, sau între lume şi Împărăţie, oricât de puţin s-ar voi el radical fidel chemării care constituie fondul fiinţei sale. De aici trebuie să tragem o lecţie, iar ceea ce e valabil cu privire la creaţie e valabil şi cu privire la Biserică: Împărăţia e mai întâi ceea ce nu sunt eu; ordinea ei nu este cea a instituţiei, ci cea a insinuării; iar realitatea instituită de Biserică este ea însăşi rânduită în vederea acestei insinuări. Să spunem că deturnându-ne de la prezenţele al căror unic orizont este prezentul, *kairos*-ul neagă faptul că noi locuim aici şi acum Împărăţia, oferindu-ne însă harul unui acces la ea.

Exist într-adevăr în lume înainte de a exista în Biserică; pe de altă parte, Biserica nu este un loc ca orice alt loc; iar prezența mea în Biserică nu mă face absent nici din totalitatea fenomenologică, al cărei nume filozofic este „lumea", nici măcar din câmpul negativității și al păcatului al cărui nume teologic este „lumea" Moartea mea și păcatul meu, fiecare în ordinea sa, mă mențin la distanță de Dumnezeu. Această distanță ar putea trece neobservată. Conștiința credincioasă s-ar putea înșela asupra ei înseși și ar putea crede că locuiește Împărăția într-un mod esențial, și lumea într-un mod accidental. Or secretul kairologic al timpului Bisericii se află în fapt în evocarea — și denunțarea — mundanității noastre. „Timpul favorabil" al memoriei și speranței e identic cu cel al convertirii. Și dacă acesta nu este un gest făcut o dată pentru totdeauna, ci o sarcină de împlinit în mod perpetuu, e tocmai pentru că nu încetăm niciodată, atâta timp cât locuim realitatea fenomenologică a lumii, să-i ratificăm și sensul teologic. Aici și acum Biserica nu este Împărăția eshatologică în care Dumnezeu va fi totul în toate; Dumnezeu domnește aici sub condiția lumii; noi suntem prinși în mod concret în diferența Bisericii și a lumii, a locului în care domnește Dumnezeu și a celui în care moartea măsoară orice existență. Și dacă e adevărat, cu și mai mare îndreptățire în istoria împlinită, că realitățile provizorii sunt și pentru noi adăpostul definitivului, rămâne faptul că definitivul nu aparține niciodată ordinii dobânditului și datului de fapt. Apartenența la Biserică nu este o facticitate. Iar conceptul unui timp kairologic trebuie deci să ne pună în gardă, dacă e nevoie, împotriva oricărui gust lipsit de moderație pentru eshatologia realizată. Pentru a vorbi despre realitățile penultime, am vorbit de *hotare* (§ 74). Să utilizăm aici prima trăsătură pe care predica lui Iisus o atribuie Împărăției lui Dumnezeu: *proximitatea*. Prin definiție, aceasta nu desemnează nici o simplă prezență, nici o simplă absență. Ceea ce este aproape este poate „deja aici", dar nu este cu adevărat în prezență. Nu este nici absent,

întrucât îi revine faptul de a veni în prezență, de a fi nu aici, ci aproape aici. Orice așteptare ne învață ce este proximitatea și potrivit căror moduri viitorul (apropiat) ia în posesie prezentul. Iminența Împărăției are însă această proprietate, și anume că proximitatea nu s-ar putea rezolva integral în prezență. Biserica nu este parusia. Și între proximitate și prezența totală rămâne dubla distanță a păcatului și morții noastre. Obiecția teoretică constituită de moartea noastră este desigur rezolvată la Paște — dar prin anticipare. Obiecția teoretică constituită de păcatul nostru își are și ea rezolvarea ei (se poate deja ca omul să trăiască adoptând deprinderile lui Dumnezeu și ale lui Hristos) — dar sfințenia sfinților nu este pe măsura lumii, și nu reprezintă decât o margine a istoriei sale.

Mântuirea noastră ne precede. Ordinea memoriei și diversiunea pe care ca o reprezintă ne sunt deci impuse și fac violență practicii noastre native a timpului. Dar din faptul că un trecut preocupă în mod radical prezentul, nu trebuie să concluzionăm că prezentul își pierde în aceasta orice densitate proprie — perpetuarea eclezială a unei temporalități kairologice reintroduce (și cum ar putea fi altfel?) o nouă centralitate a prezentului. Am putut gândi deja o temporalitate care se organizează în primatul prezentului rostind numele exigenței morale (§ 51). Influența exercitată asupra oricărui timp de Cuvântul care e rememorat în acesta corespunde fără îndoială (la modul categorial) cerințelor transcendentale ale eticii. Pentru a dobândi motive de a spera, avem nevoie desigur de răgazul memoriei și al interpretării: fiindcă aceste motive nu sunt înzestrate cu o evidență atât de mare, încât să formeze un orizont necesar al prezenței noastre în lume. Dar memoria și speranța nu ne deturnează totuși de la prezent, de la domeniul în care prezent și prezență se definesc reciproc, decât pentru a ne reda nemijlocirii. E paradoxal, dar adevărat, că *modul cel mai fundamental al ființării-în-Biserică constă nu în anticiparea mundană a realităților ultime, ci în conștiința tot mai vie a*

mundanității noastre. Credinciosul s-ar înșela dacă și-ar imagina că a călcat aici un dincolo de lume în așa fel încât n-ar mai trebui să acceadă la Împărăția lui Dumnezeu. Și dacă trebuie să înțelegem jocul memoriei și al speranței ca o criză eshatologică a ființării-noastre-în-lume, trebuie să știm că, rostită la Paște într-un mod ireversibil, și o dată pentru totdeauna, judecata lui Dumnezeu e și urzeala oricărui prezent. Iminența Împărăției lui Dumnezeu trebuie să se întindă în prezent. Memorie și speranță pun în criză orice prezent. Ele nu lasă intact prezentul de la care ne distrag, și care constituie atunci hotarul lumii și al Împărăției.

Caracterul preeshatologic al *kairos*-ului — al memoriei și speranței — ne apare atunci în mod limpede. Dumnezeu nu domnește doar asupra a ceea ce e dincolo de moarte. Dar chiar atunci când poate domni asupra omului dincoace de moartea acestuia, modul propriu al raportului nostru cu Împărăția sa rămâne optativ. Memoria nu este afectată de nici o nostalgie, fiindcă strângând o făgăduință ea întemeiază o speranță. Nici lucrul de care aduce aminte Biserica, nici ceea ce speră ea nu sunt evidente astăzi. Memorie și speranță pun în cauză raportul nostru nativ cu lumea, dar nu pun la dispoziția noastră nici o altă lume. Omul nu se bucură de proximitatea lui Dumnezeu fără să-i fie amintit faptul că el există mai întâi la distanță de acest Dumnezeu. El nu poate nici grăbi venirea Împărăției Lui. Dar poate lăsa cuvintele rostite în acel timp să răsune în prezentul său și să-i aducă sensul. Ordinea lucrurilor penultime o putem defini, printre altele, drept cea în care memoria este mediatoare a proximității.

86 ISTORIE ȘI SPIRIT

Noi nu sperăm în mod imemorial: nu ne aparține faptul de a spera în însăși măsura în care suntem. Pe de altă parte, motivele speranței nu sunt înscrise în prezentul nostru: trebuie să găsim acces aici prin lucrarea memoriei. Gesturile

şi cuvintele omului n-ar fi de ajuns pentru a ne face să sperăm: credinţa ţine vie memoria atât a gestului lui Dumnezeu între oameni, cât şi a Cuvântului Său. Dar acest gest şi cuvintele sale nu ne manifestă evidenţa lor decât în interiorul lumii; ele sunt deci afectate de clarobscurul în care menţine lumea tot ce este prins în istoria sa. Cum ne-ar putea, aşadar, o memorie transmite o proximitate? Nu ne putem da nouă înşinc garanţia, pentru că nu putem fi garanţi decât pentru noi înşine şi pentru eforturile noastre de înţelegere. Distanţele istorice nu ne condamnă în mod necesar la un agnosticism şi o nefericire a memoriei. Din ceea ce *ţinem* (în sens strict) în memorie, nu vom putea face niciodată fundament al unei speranţe; memoria tratează despre ceea ce nu mai este; ea poate oferi conduite pentru viitor; dar nu se poate introduce într-o logică de scopuri ultime, şi a unui acces pe care l-am găsi în ea. Avem nevoie deci de precizarea următoare: timpul („gol", „demesianizat") al Bisericii adăposteşte memoria unei mântuiri şi ne permite să concepem memoria ca element al unei proximităţi dacă, şi numai dacă, acest timp este cel în care Dumnezeu garantează El Însuşi o astfel de memorie.

Nu putem într-adevăr abstrage evenimentele Paştelui (şi mai pe larg orice „eveniment Iisus Hristos", şi preistoria sa) din evenimentul care condiţionează corecta lor strângere de către memorie: Cincizecimea. Dacă am aminti de Dumnezeu în absenţa lui Dumnezeu şi am parcurge noi înşine distanţa care ne separă de manifestarea Sa şi de luarea Sa de cuvânt, atunci limitele amintirii noastre ar fi cele ale ştiinţei noastre istorice şi ale filologiei noastre — şi, presupunând că ele ne permit să afirmăm în siguranţă conştiinţa că Absolutul şi-a dat un loc aici şi în acest timp, ele n-ar institui pentru noi nici o proximitate —, Dumnezeul Care a vorbit şi acţionat ca om printre oameni ar fi deci un Dumnezeu îndepărtat dacă nu ne-ar acorda, chiar atunci când se retrage din lume, condiţiile unei memorii în întregime fericite. Darul şi prezenţa Duhului constituie o atare concesie; şi ele tre-

buie înțelese în limitele lor. Într-adevăr, după Cincizecime Duhul interesează Biserica nu față de El Însuși. Acestuia nu-i revine să Se manifeste pe Sine Însuși după ce S-a manifestat Fiul. Nu-i revine nici faptul de a se achita de spectaculoase sarcini istorice. În fapt el îndeplinește o funcție pe care am putea-o numi transcendentală[16]: autorizând mărturisirea credinței potrivit căreia Iisus este Hristos, El deține condițiile interpretării drepte; și numele Său este invocat asupra Bisericii pentru ca memoria, în loc de a fi distinctă de manifestare, să-i aparțină. Astfel, memoria ne învață mai puțin despre o absență ce trebuie dejucată, cât despre o nouă economie a prezenței. Alta este atotprezența metafizică a lui Dumnezeu (ubicuitatea Sa), alta ființarea-aici pe care și-o dă în Iisus din Nazaret, și alta e prezența Duhului. Aceasta e prezența lui Dumnezeu care dă acces la Dumnezeu; Duhul e prezent în Biserică pentru ca ca să nu existe în absența Celui care șade de-a dreapta Tatălui.

Să fie, așadar, orice timp echidistant față de Dumnezeul manifestat în viața, moartea și Învierea lui Iisus? Dacă Duhul e mai întâi Cel care îi ia istoriei continuate după Paște puterea de a-l îndepărta de om pe Dumnezeul Care Și-a dat chip, trebuie să i-o acordăm. Memoria nu e o victorie pe care credinciosul ar repurta-o asupra uitării, nu noi conferim timpului nostru dimensiunea de *kairos*. S-a spus despre istoria din care s-a retras Absolutul, și al cărei secret e întârzierea parusiei, că este vidă: vidă pentru a putea fi învestită astăzi de cuvintele definitive pronunțate ieri. Cea mai mare parte a cuvintelor rămân însă fără ecou în lume și chiar și făgăduințele se uită, atunci când nu se împlinesc în mod apodictic. Memoria credincioasă nu-și poate transfera asupra Duhului sarcinile care îi revin: dacă Dumnezeu a luat loc între fapte, anamneza nu poate fi indiferentă cunoașterii istorice. Dar opera răbdătoare și ascetică

[16] Cf. studiul meu „La théologie et l'Esprit", *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), p. 660–671.

a memoriei nu mai este o ultimă instanță acolo unde istoria încetează să ne smulgă ceea ce a avut loc în mijlocul ei. Trebuie spus că timpul Bisericii e cel al distanței negate sau respinse. Duhul guvernează pentru noi câmpul memoriei. Cu această condiție putem fi deci prezenți pentru Cuvânt fără ca diacronia să pună această prezență în pericol. Căci Duhul face operă de contemporaneitate.

87 ISTORIE ȘI SACRAMENT

Mai trebuie să știm exact cărei „prezențe" îi suntem încredințați. Teofania paradoxală a Dumnezeului apărut ca slujitor a trecut; și dacă noi sperăm într-o prezență deplină și în desfătarea eshatologică a unui Absolut în mod absolut aproape, în prezentul care califică, kairologic vorbind, fuziunea memoriei și a speranței, nu încetăm să fim încredințați ordinii provizorii a lumii. Fiul nu ne mai este vizibil ca în zilele misiunii Sale; Tatăl locuiește într-o „lumină neapropiată" (*1 Timotei* 6, 16); în fine, Duhul e accesul omului la Dumnezeu. Oamenii au putut contempla (sau mai degrabă contesta) fața de om a Absolutului. Au putut crede atunci că retragerea acestei fețe îi lăsa fără Dumnezeu în lume, sau că îi lăsa în pragul parusiei. Or istoria împlinită în care locuiește credința nu este Împărăția și nici ea nu este abandonată de Dumnezeu. Între parusie și absență, am văzut cum proximitatea califică priza realităților definitive asupra realităților provizorii. Trebuie adăugat că proximitatea deține un focar mundan în timpul memoriei și al speranței: plecând de la Sfintele Taine putem ști ce prezență se desfășoară pentru noi sub garanția Duhului.

La modul cel mai general putem defini o Sfântă Taină drept o frontieră, făcută gest, făcută lucru, făcută cuvânt, a realităților istorice și a realităților eshatologice. E vorba de o ființare-aici continuată: Absolutul nu-și dovedește aici atotprezența Sa, ci se include în lume, își dă loc aici, așa cum avea loc în persoana lui Iisus din Nazaret. Aceste in-

cludere este însă mediată. Însuşi gesturile lui Dumnezeu, „realitatea" prezenţei Sale, sunt adevărul eshatologic al Sfintelor Taine. Dar ea ne este accesibilă în afara semnelor mundane prin care, sau în care, se încredinţează ea omului. Şi aici, noţiunea de hotar se dovedeşte importantă. Putem într-adevăr distinge pe *sacramentum*, taina, de al său *res*, semnul mundan al darului eshatologic care vine în el. Dar în integralitatea ritului său, sacramentul dă fără separaţie lucrul sau cuvântul care ne alertează cu privire la acest „aici" al lui Dumnezeu, şi însăşi această fiinţare-aici. Ar fi însă zadarnic — desigur — să credem că Dumnezeu este aici aşa cum este aici, de exemplu, maşina mea de scris, sau aşa cum este aici faţa prietenului din faţa mea, sau chiar aşa cum Dumnezeu era aici în Iisus din Nazaret în zilele misiunii Sale. Potrivit logicii sacramentale, realul nu este ceea ce atingem şi vedem — el este invizibilul şi neatinsul care ne sunt date împreună atunci când vedem şi atingem indiciile disponibilităţii sale. El nu este nici acel ceva a cărui imagine sau icoană e vizibilul — în timp ce, în ciuda incognito-ului kierkegaardian[17], logica hristologică e o logică a manifestării, logica sacramentală e o logică a disimulării, care ascunde eshatologicul sub „speciile" neeshatologicului. Experienţa sacramentală pe care o avem este deci prepascală. Numai pentru muritori Dumnezeu e prezent în câteva cuvinte, în puţină apă, pâine şi vin. Dar dacă Sfintele Taine confirmă existenţa lumii, ele confirmă în acelaşi timp faptul că am depăşit deja această lume. Nu suntem eliberaţi de ea, dar nu mai existăm doar în limitele ei; locuim la hotarul lumii şi al Împărăţiei. *Anticiparea* eshatologică nu neagă *rezerva* eshatologică a lui Dumnezeu mereu mai mare. Dar între Creator şi creatură n-ar putea exista, sacramental vorbind, distanţă, fără să existe o proximitate încă şi mai mare.

---

[17] Texte, între altele, în *Miettes philosophiques* (Œuvres complètes, vol. 7), Paris, 1973 (*Philosofiske Smuler*, sv (3), vol. 6).

Doar în cadrul unei teorii a creației am putut avansa deja ideea că omul este în mod esențial o ființă a limitelor și intervalului (§ 57). Experiența sacramentală ne oferă dovada cea mai precisă a acestei aserțiuni. Motivele oricărei speranțe aparțin trecutului nostru. Dar prezentul nu este pentru noi timpul unei închideri a lumii asupra ei înseși și asupra rațiunilor ei imanente. Ordinea sacramentală ne învață pur și simplu să nu asociem fără să reflectăm prezent și prezență. Duhul face din prezentul nostru *kairos*-ul care ne permite să hotărâm ce anume suntem. Duhul nu spune însă nimic, nu arată nimic, nu dă nimic în istoria împlinită, decât rațiunile (hristologice) ale acestei împliniri. *Kairos*-ul e o preocupare a prezentului de către trecutul în care se originează speranța; iar logica sacramentalului este ea însăși o kairo-logică, o suspendare a distanțelor istoriei în beneficiul unei singure experiențe fondatoare. Prin medierea Duhului prezența care ne consolează de violențele istoriei dejoacă, așadar, regulile istorialității.

88 ISTORIE ȘI EUHARISTIE

Realitatea paradoxală a unei experiențe constituite ca nonistorialitate, sau a unei istorialități constituite prin negarea distanțelor istorice, ne este manifestă cu și mai multă claritate — dacă trebuie — prin teologia Euharistiei. E poate un vis inveterat al omului de a voi să se elibereze de istorie, și antropologia ritului cunoaște tacticile care permit construirea unui timp care să conteste ireversibilitatea proceselor istorice. Dar anamneza angajează mai întâi responsabilitatea lui Dumnezeu. Conștiința credincioasă nu alege să facă act de memorie, ci e constrânsă la aceasta. Și ea nu face din reamintirea sa adăpostul unei proximități: căci și aceasta îi este admis. Ne rămâne să precizăm modul temporal al acestei proximități și modul la care ea permite punerea între paranteze a realităților neeshatologice.

a) Conştiinţa naturală crede în interdefinirea prezentului şi a prezenţei. Ea ştie în mod evident că prezenţa nu este univocă: una este cea care (orice sau oricine ar fi) îmi stă în faţă, alta re-prezentarea care constituie travaliul amintirii. Dar între prezenţa prezentă (şi „impresiile ei originare") şi reamintire, trebuie oare să alegem în mod dilematic? Experienţa sacramentală, şi mai precis euharistică, a unei prezenţe care nu aparţine prezentului pe care îl învesteşte, deşi nu ţine de ordinea re-prezentării, permite în mod teologic îndepărtarea propunerii ei. Re-prezentarea parcurge distanţa care separă eul de un trecut pe care-l învie în conştiinţă (şi nu este desigur interzis credinţei să facă şi operă de re-prezentare: „compoziţia locului" ignatiană e un bun exemplu[18]). Dar din faptul că mă fac astăzi prezent unui trecut, sau din acela că prezentul reţine întotdeauna trecutul, nu rezultă că acest trecut e acum mai mult decât un obiect intenţional a cărui existenţă prezentă e limitată la domeniul imanenţei conştiinţei rememoratoare. Prezenţa sacramentală scapă în schimb legilor re-prezentării. Desigur o prezenţă nu e legată într-un mod extrinsec de un act de memorie, el însuşi organizat ca o povestire. Memoria nu este cauza ocazională a unei prezenţe de care ar da seamă, în fapt, cedarea către Cel Înviat a unui strop din ubicuitatea divină şi condescendenţa prezentă a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este fără îndoială doar Cel care era. El este Cel care este şi Cel care vine. Rămâne faptul că prezenţa euharistică provine din trecut şi că primirea ei, dacă ne distrage de la prezent (întrucât nu există anamneză fără un prezent structurat ca epicleză), operează o descentrare considerabilă. În loc ca noi să ne re-prezentăm un trecut, trebuie spus că acest trecut se prezintă. În loc de a fi o relaţie pe care con-

[18] Ignaţiu de Loyola n-a încorporat în *Exerciţiile spirituale* nici o definiţie a compoziţiei. Astfel este vorba de un exerciţiu elementar de imaginaţie. Cf. § 47, 65, 91, 103, 112, 138 etc. A se vedea *Dictionnaire de Spiritualité, de Ascétique et de Mystique*, s. v. *composition du lieu* (II, 1321–1326) (M. OLPHE-GAILLARD).

știința (care este) o întreține cu ceva care nu mai este, memoria balizează câmpul în care vine în prezență originarul. De aici decurge faptul că prezența își destinde în aceasta legăturile sale cu prezentul. Memoria merge la esențial întrucât ea singură percepe orizonturile temporale plecând de la care Absolutul perpetuează în lume o ființare-aici. Prezentului conștiinței îi răspunde ființarea în prezență a trecutului.

b) Dacă aceeași prezență garantează o memorie identică, înțelegem bine că experiența euharistică radicalizează mizele timpului Bisericii: ultimul sens teologic al ființării-în-lume apare ca un joc liturgic despre care ne este permis să ne întrebăm dacă are vreo semnificație istorială. Continuitatea memoriei și lauda identică a unei prezențe identice nu abolesc desigur discontinuitatea timpurilor. Ceea ce este pus între paranteze nu este anulat pentru aceasta. Dar în timp ce istoria este domeniul particularității și al fragmentului, în Euharistie este vorba de tot. Mai precis: de tot în realitatea lui eshatologică. Adunarea euharistică concretă se situează într-adevăr la intersecția a două comuniuni: comuniunea celor vii între ei, comuniunea celor vii și a celor morți. Nu există nimic, sau mai degrabă nu este nimeni care să aparțină Bisericii și să fie absent de la Liturghia euharistică. Aceasta nu este lauda eshatologică a oamenilor și a îngerilor înaintea feței lui Dumnezeu. Totalitatea definitivă a Bisericii nu este aici vizibilă, iar totalitatea ei empirică e absentă. Și totuși totalitatea e cea care dă sensul oricărei adunări particulare. Oamenii care se adună pentru a-și aminti de legământul pecetluit pe Golgota nu se pot absolvi de orice particularitate și de orice istorie, pentru a reprezenta un universal abstract și fără sânge. Istoria e terenul diferențelor noastre, și al diferendelor noastre, și acestea ni se par de neuitat. Adunarea liturgică (în interiorul limitelor ei, care sunt cele ale anticipării și ale semnificației) se propune totuși drept loc mundan al *recapitulării*, sau, dacă vrem, drept icoană istorică a unei totalități eshatologice. Particularitatea e mereu valabilă în același timp ca excludere și ca

adăpost al totalității. Nu există particularitate absolută și neintegrabilă unui tot, cu excepția excepției și aceasta e inefabilă. Iar totalitatea trimite în chip simetric la particularitățile care nu renunță la ele însele fără a afirma că nu-i sunt reductibile. Or logica locotenenței și a comuniunii care aboleşte diferențele și diferendele, atunci când oamenii nu sunt adunați decât în locul pe care Absolutul și-l dă în lume, ne oferă modelul unei particularități care nu sărăcește totul pe care pretinde că-l reprezintă, și al unei totalități care nu transcende particularitățile care intră în ea. Orice liturghie se desfășoară în lume și în umbra morții. Ea arată însă condițiile în care lumea, moartea și istoria pot timp de câteva gesturi și câteva tăceri să înceteze de a fi. Orice Sfântă Taină ne menține la distanță de *eschaton*-ul al cărei loc este în istoria împlinită. Dar orice Sfântă Taină ne permite și *reducția eshatologică* în care din real nu transpare mai mult decât realitatea sa definitivă. Experiența euharistică este în punctul ei cel mai înalt cea a unei asemenea reducții. Dispunem de acum înainte de aparatul conceptual necesar rezolvării aporiilor, filozofice și teologice, care marchează experiența timpului.

89 Temporalitate și eshatologie (reluare)

Ne lovim de moarte ca de singura eshatologie care are o realitate ontică și putem fi ispitiți să o interpretăm drept eshatologie a sensului. Spuneam că mizele sensului depășesc în fapt condițiile în care, la umbra morții, avem timp (§ 29). Dar acest protest al rațiunii nude nu se poate institui ca atare; sensul are dreptate împotriva faptului într-un mod paradoxal; și trebuie să ne apară straniu postulatul unor semnificații pe care nici un fapt, de orice ordine ar fi factualitatea sa, nu l-ar putea adeveri. Am ajuns însă la o coincidență a faptului și a sensului (și deci la rezolvarea teologică a unei aporii filozofice) de îndată ce rațiunea teo-

logică a putut face caz de o relansare a experienței. Și ne-a fost, hristologic vorbind, posibil să respingem echivalența timpului și a ființării-în-lume, adică a timpului și a ființării-spre-moarte. Acest lucru nu trebuie să fie respus (§ 32–35). Și ordinea hristologică nefiind numai cea a unui fapt, ci și cea a unei făgăduințe, după Paște dispunem de o ultimă precizare adusă oricărei *quaestio de homine*. Moartea nu este deci ultimul secret al timpului. Natura omului stă în cele din urmă într-o chemare, iar aceasta explică faptul că timpul omului nu e contrazis de eternitatea lui Dumnezeu, ci el poate intra în analogie cu ea, atât în lume, cât și dincolo de lume. Ființa nu ne aparține, existența se desfășoară în mod perpetuu după o logică a începutului, un dar definește ceea ce suntem; și dacă evenimentul Paștelui nu constituie primul cuvânt al făgăduinței care ne vine de la Dumnezeu, acest cuvânt, și nu altul, deține răspunsul la întrebările care suntem.

Evident nu urmează din aceasta că orice interogație își găsește aici sfârșitul său; e mult mai probabil că aici nu dobândim decât orizontul în care să punem întrebările bune. Promisiunea unei eternități pe măsura mea nu mă scoate din jocul mundan al ființei; legământul „nou și veșnic" are deja un loc în lume; și dacă timpul care ne amenință cu moartea nu este ultimul, ci penultimul, atunci ne putem împropria ultimul cuvânt care elucidează viitorul nostru absolut în elementul realităților penultime și în logica sa. E nevoie cu siguranță de certitudinea unei eshatologii pentru a forma noțiunea unei ordini preeshatologice. Dar această ordine constituie în orice caz cea a existenței concrete, pentru care lumina Paștelui strălucește deja în timpul care merge spre moarte — dar pentru care moartea nu încetează să preocupe relația omului cu ființa sa și cu timpul său. Nici unei speranțe nu-i aparține abolirea morții. Pe de altă parte, speranța n-ar putea fi unica modalitate a unui timp: nimeni nu poate face nimic altceva decât să spere. Cum se rânduiește, așadar, timpul în vederea *eschaton*-ului? Hris-

tologia ne-a oferit elementele unui răspuns, pe care e vorba de a le sublinia încă o dată şi de a le strânge la un loc.

90 De la voinţa de putere la filialitate

Apartenenţa noastră la lume, înţeleasă ca diferind de creaţie, nu ne-ar destina oare, dacă nu la a nu a avea o altă voinţă decât o voinţă de putere, cel puţin la a nu putea evita ca umbra voinţei de putere să planeze deasupra oricărei voinţe? Ni se va permite să avansăm teza şi ipoteza simetrică potrivit căreia filialitatea, aşa cum hristologia ne permite să o gândim, redă în mod eshatologic voinţa ei înseşi.

Miza oricărei voinţe e cea a unui raport cu viitorul. Nu este în mod evident voinţă, pentru că nu este nici conştiinţă, care să nu angajeze decât clipa prezentă a unui act de voinţă, singură veleitatea nu este decât învestirea fugară a prezentului de către o voinţă care va rămâne fără consecinţe, ba chiar şi veleitatea însăşi adăposteşte un proiect şi constituie un raport (nefericit) cu viitorul. De îndată ce vreau, am o priză asupra a ceea ce nu este încă. A voi înseamnă a anticipa. Or nici timpul nostru, nici fiinţa noastră nu sunt la dispoziţia noastră. Timpul nostru ne constrânge să mărturisim că problema ipseităţii noastre e o problemă eshatologică, că noi suntem ca atare la distanţă de noi înşine, şi nu putem intra în raport de posesiune cu ceea ce suntem. Continuitatea actului nostru de prezenţă în discontinuitatea momentelor face desigur ca, atunci când vorbim de viitor, să fie întotdeauna vorba deja de un fel de prezent: la inaccesibilitatea a ceea ce nu este încă cazul, am răspuns totdeauna deja în avans, plecând de la simplul fapt că existenţa temporală nu este o succesiune de clipe prezente discrete, ci o sinteză „vie" Există totuşi un paradox al voinţei şi proiectului, şi el constă dacă nu în a stăpâni ceea ce nu poate fi stăpânit, cel puţin în a locui încă de acum viitorul nostru. Nu am putea exista dacă n-am şti să rechiziţionăm viitorul pentru a confecţiona prezentul nostru. Această rechiziţionare ne

este spontană şi esenţială. Ea lucrează deja în actul protensici, ea lucrează în proiectul cel mai mic (de exemplu, acela de a merge devreme la bancă), ca şi în obişnuinţa cea mai frecventă (de exemplu, aceea de a bea o ceaşcă de ceai la ora patru), sau ca în predicţia cea mai banală (de exemplu, soarele va apune în această seară şi va răsări mâine dimineaţă), şi nu reclamă pentru a fi evidentă (şi pentru a constitui o problemă filozofică) ca, prin imposibil, toată viaţa noastră viitoare să nu fie decât un singur proiect pe care l-am formula acum. Suntem timp, dar timpul e formă a libertăţii şi a actului deliberat. Şi dacă, în sens strict, nu „avem" un viitor, nu suntem nici ziditi în prezent, fie şi într-un prezent „viu"; viitorul nu este numai cel la care vom fi poate martori; el va fi (în parte) cel despre care am hotărât că va fi; el nu este celălalt abstras din prezent, ci are în acesta locul anticipării lui.

Rechiziţionarea viitorului de proiectul şi voinţa prezentă nu este însă la fel de inocentă pe cât apare. Căci dându-şi acum un viitor, conştiinţa care proiectează se expune la riscul de a nu mai concepe viitorul — şi chiar viitorul absolut — decât în termeni de proiect, şi de a-l înţelege drept mijloc al unei puteri exercitate de om asupra fiinţei care nu este încă. Se pare atunci că faptul de a voi şi proiectul deţin sensul viitorului. Viitorul rămâne desigur instanţa critică a oricărui proiect. Dar în faţa acestei critici, faptul de a voi nu se poate afirma în mod precis decât identificându-se cu o putere-de-a-face. Vom spune deci că faptul de a voi afectează formalitatea voinţei de putere atunci când raportul său cu lumea şi fiinţa se structurează ca „raport de producţie", sau de instituire de sine la modul sechestrului. Voinţa de putere acţionează în fapt cu timpul aşa cum acţionăm cu un spaţiu, cu un pământ, pe care îl luăm în posesie. Paradoxurile anticipării se rezolvă în logica împroprierii. Şi e de înţeles că aceasta conduce voinţa de putere ca, după ce s-a făcut stăpâna timpului său, să-şi exercite stăpânirea şi asupra viitorului său absolut — asupra *eschaton*-ului. Tim-

pul încetează deci de a mai fi elementul ființei la modul devenirii. El devine cel al desfășurării unui unic proiect, al unei unice afirmări. Devenirea încetează, așadar, de a deține (istoric și eshatologic) măsurile ființei: nimic nu poate neliniști prezentul în care conștiința vrea să fie pentru ea însăși propriul său viitor. În acest punct voința de putere se distinge de anticipări și proiecte care sunt în mod necesar urzeala raportului conștiinței cu viitorul și poate că tot în acest punct ea împlinește secretul lor. Evident nu orice voință este un gest de autoinstituire și de inspectare — de exemplu, conștiința morală nu se înșeală atunci când vrea binele, în orice caz trebuie să reținem (din motive care țin întâi de toate de menținerea transcendentală a legământului în mijlocul istoriei) că putem face binele din iubire de bine. Voința de putere este însă secretul omului pentru care a voi înseamnă a se voi pe sine. Cu acest titlu, ca este fața cea mai mundană a voinței.

Contestarea hristologică a voinței de putere nu suferă de nici o ambiguitate. În fața problemelor (exegetic insolubile, probabil) suscitate de conflictul nou-testamentar al eshatologiilor, am remarcat (§ 76) că în fapt nu este nici o eshatologie, nici un proiect eshatologic care să-i aparțină lui Iisus din Nazaret: orizontul *eschaton*-ului este pentru el cel al voinței paterne a lui Dumnezeu. Aceasta ar trebui să ne permită să criticăm reducția voinței la o voință de putere. Desigur nu putem imagina o conștiință umană care să nu exercite nici o prerogativă asupra viitorului — iar hristologia nu interpretează logica unei atari conștiințe. Dar putem gândi o conștiință în fața căreia viitorul să se desfășoare ca acel fapt asupra căruia nu poate, nici nu vrea să fie stăpână, și care acceptă ca limitele sensului să nu fie cele ale puterii sale de a face. Filialitatea ar fi astfel această modalitate a conștiinței care se dezice de orice pretenție de a-și supune viitorul, și cu atât mai mult viitorul absolut — am putea să spunem și altfel: ea este această conștiință care refuză în modul cel mai evident jocul încovoierii (§ 63). Ambițiile

eshatologice ale voinței de putere sunt clare. Într-adevăr ea n-ar putea renunța la ceea ce sfârșitul voinței sale înseamnă în mod definitiv; și n-ar putea accepta că există o instanță care să critice orice lucru peste care voința se face stăpână: voința de putere vrea prin esență ultimul cuvânt, și ea nu ar putea întreține cu o altă voință (fie aceasta și voința lui Dumnezeu) o altă relație decât de opoziție violentă. În măsura în care ea vrea, celălalt (cu atât mai mult Celălaltul divin) dictează limitele voinței mele. Nu pot voi decât voința mea, și nu pe cea a altuia. Aici trebuie să percepem provocarea de care e responsabilă conștiința filială. Locuind în lume nu pentru a suferi aici un destin, ci pentru a împlini un proiect a cărui origine nu este, ea nu încetează să instituie actele care îi sunt cele mai proprii. Și, într-adevăr, tocmai pentru că *eschaton*-ul nu este proiectul ei, ea nu poate fi străină de venirea lui. Trebuie oare să avansăm atunci ideea că timpul nu se poate rândui în vederea eshatologiei decât în măsura în care omul ia timpului *său*, temporalizării *sale*, orice ambiție eshatologică? Numai cel care refuză să aibă priză asupra timpului său va putea să-i perceapă dimensiunea kairologică. Numai cel care refuză să-și dea o priză asupra unui viitor absolut va evita să-l confunde pe acesta cu o apocalipsă făcută de mâna omului. Și astfel viitorul încetează să mai apese asupra prezentului ca o amenințare, și apare ca un câmp de făgăduință.

91 Filialitate și negrijă, noi elemente ale unei critici teologice a grijii

Simțim atunci motivele pentru care negrija nu este nici cu totul de negândit, nici cu totul străină logicii concrete a existenței. Nu am putea cu siguranță exclude grija față de aceasta fără a ne scufunda în incoerență și pseudo-gândire; și sub cifrul unei negriji instaurate, al unei transgresiuni a grijii definitiv câștigate, vom gândi poate o umanitate definitiv egală cu ea însăși, dincolo de lume și istorie — dar

am pierde orice drept de a da seama prin concepte de facticitatea noastră, atât în sensul ei filozofic, cât şi în sensul ei teologic. Grija determină în mod radical temporalitatea noastră; şi ea nu este un mod printre altele, ci o tonalitate primordială. Dacă trebuie tematizată atunci negrija, *amerimnia*, plecând de la hristologie, va trebui deci să înţelegem prin aceasta un mod de a fi eshatologic care n-ar putea fi instituit în mod preeshatologic, în timpul care-l conduce pe om spre moarte. Grija nu este absentă chiar şi din timpul prepascal al lui Hristos; şi ştim că în ajunul Patimii Sale nici angoasa nu e absentă. Aceasta nu e de ajuns pentru a descalifica ideea de negrijă, ci ne permite să precizăm situaţia ei teoretică. Ordinea ei nu este cea a faptului — facticitatea existenţei ne trimite întotdeauna spre grijă în ultima instanţă. E cea a limitelor facticităţii, sau a consecinţelor paradoxale antrenate de sensul kairologic al prezentului. Dacă într-adevăr timpul e determinat drept *kairos* şi dacă, pe de altă parte, voinţa se refuză oricărei prize de putere, atunci o transgresare a grijii trebuie să fie posibilă. Ea nu se va desface de împletirea preeshatologică a Împărăţiei şi lumii. Dar acesta nu e un argument împotriva conceptului său şi nu face decât să precizeze statutul. Negrija trebuie să fie gândită (şi voită), căci ea singură poate verifica existenţial afirmaţia că Dumnezeu singur e de ajuns şi că atunci *kairos*-ul poate preocupa prezentul nostru în aşa fel încât să ne fie schiţa temporalităţii (pur eshatologice) a omului întors cu totul spre Dumnezeu. Ea nu poate pierde însă condiţia precară care este în lume cea a anticipărilor eshatologice. Numai în măsura în care fiinţa noastră este fiinţare-în-lume grija ne determină în mod esenţial; iar logica realităţilor mundane nu judecă dinainte asupra realităţilor definitive a căror speranţă ne este acordată. În orice caz, este sigur că între noi şi realităţile definitive se interpune în mod necesar lumea. Recurenţa grijii ne-o readuce în memorie: suntem aici şi acum cei pentru care prezenţa lui Dumnezeu nu este imemorială, pentru care prezenţa lui

Dumnezeu nu este spontană şi pentru care şi o prezenţă şi cealaltă nu risipesc ambiguităţile care sunt în lume proprii subiectivităţii. Dincolo de voinţa de putere, filialitatea nu restituie voinţa ei înseşi decât la un mod preeshatologic; la fel stau lucrurile cu negrija, şi nu vom avea niciodată acces nemijlocit — în limitele prezenţei noastre în lume — la un dincolo de grijă. Vom spune, dacă vrem, că negrija are un loc, care este Biserica (şi acelaşi lucru ar putea fi spus despre *bucurie*). Aceasta desfăşoară în mod liturgic un timp în care viitorul nu ia decât chipul făgăduinţei şi în care făgăduinţa este ea însăşi deja realizată: întâlnit aici şi acum de viitorul său absolut, omul nu mai trebuie, aşadar, să ia asupra lui însuşi acest avans care are drept nume grija. Dar va trebui spus şi că ordinea sacramentală ne menţine la distanţă de parusie, şi că această distanţă, ce constituie elementul credinţei, confirmă revendicările pe care le exercită asupra noastră lumea. Credinciosul e prins în diferenţa sacramentală aşa cum e prins între lume şi Împărăţie. Iar reizbucnirea grijii asupra neliniştii, în termenii unei teorii a creaţiei (§ 42–46, 52), sau asupra negrijii filiale, în termenii hristologiei, nu este cu adevărat aporetică: e problematică, manifestând dubla apartenenţă care ne defineşte în mod preeshatologic. Şi aici învăţăm că nu suntem pur şi simplu „aici", în lume, nici pur şi simplu „dincolo", în Împărăţie, şi că locuim la hotare. Filialitatea şi negrija n-au loc decât sub condiţia lumii.

92 De la fiinţarea-spre-moarte la orizontul crucii

Ne este posibil atunci să răspundem la chestiunea pe care o pune după Paşte intangibila facticitate a morţii noastre. Noi existăm în mod preeshatologic — dar moartea noastră mărturiseşte apartenenţa noastră la o lume în care realităţile definitive sunt întotdeauna mascate de realităţile provizorii. O hermeneutică teologică a facticităţii (§ 43) trebuie oare să se izbească de moarte ca de ceea ce nu se lasă interpretat

decât în termeni mundani şi care interpretează întreaga realitate mundană? Imuabilitatea ontică a faptelor şi absenţa unei redefiniri pascale a facticităţii sunt atât de evidente, încât ar fi inutil să le comentăm. Moartea rămâne şi după Paşte singura eshatologie care se poate verifica. Numai Hristos a înviat. Sugerăm însă că ea suferă ceea ce vom numi, cu un termen care a avut momentul său de glorie în teologia Euharistiei, o *transsemnificare*. Vom înţelege prin aceasta o deposedare teoretică: moartea şi învierea lui Iisus din Nazaret îi iau morţii privilegiul de a fi o ultimă instanţă; câmpul peste care ea domneşte nu e cel al realităţilor ultime. Ea rămâne secretul mundan al oricărei vieţi. Dar ea nu mai este eshatologia, sau recapitularea sensului: atotalitatea pe care o sancţionează (§ 23) nu mai e interpretabilă decât resupunând o împlinire, a cărei făgăduinţă a fost făcută cu o autoritate suficientă ca să o credem. Desigur, realităţile definitive nu le putem prinde. Hristos înviat ne este indisponibil. Şi dacă e adevărat că Îi putem prinde Trupul şi Sângele date în mod sacramental Bisericii, suntem totuşi rugaţi să nu uităm că lumina Paştelui străluceşte euharistic nu asupra lumii, ci asupra experienţei teologice, asupra Bisericii. Credinţa afirmă deci falsificarea revendicărilor eshatologice formulate de către moarte. Dar ea ştie că afirmaţiile ei nu se verifică aici şi acum (doar cuvântul făgăduinţei rostit la Paşte le verifică în amonte de noi), şi că *eschaton*-ul este neverificabil câtă vreme elementul verificării îl constituie lumea. Moartea e sancţiunea tranzitului mundan care constituie ceea ce suntem noi. Ea nu are ultimul cuvânt. Nu este locul paradoxal al sensului. Dar dacă nu este *eschaton*-ul, ea rămâne lucrul fără de care nu putem gândi *eschaton*-ul. Vom defini deci transsemnificarea pascală a morţii spunând că după Paşte fiinţarea-spre-moarte trebuie gândită ca *existenţă pre-pascală;* că umbra morţii e de fapt cea a crucii. Interpretarea nu adaugă nimic faptului. Moartea umană a lui Dumnezeu în Iisus din Nazaret a fost asemănătoare oricărei morţi — în plus ea a fost aparent

mai puțin demnă decât altele de a fi moartea lui Dumnezeu Însuși... Moartea noastră nu va fi mai puțin serioasă pentru noi atunci când o vom avea despuiată (sau mai degrabă după ce Absolutul a despuiat-o) de orice semnificație eshatologică. Vom ști cel puțin un lucru: că făgăduințele lui Dumnezeu nu sunt măsurate de limitele lumii, și că, în persoana Fiului, moartea, experiență umană împărtășită de Dumnezeu Însuși, constituie în fapt o realitate penultimă.

Trebuie spus mai mult: fiindcă timpul care ne conduce spre moarte e și un timp în care locuim la hotarele lumii și ale Împărăției, astfel că realitățile penultime anticipează deja o anumită desfătare de lucrurile ultime. Experiența sacramentală ne permite să simțim ce anume se joacă aici. Așa cum moartea noastră ne învață că suntem la distanță de Dumnezeu, tot așa sacramentul confirmă faptul că noi locuim lumea — numai muritorii sunt prinși în diferența dintre *sacramentum* („speciile" mundane ale sacramentului) și *res* (prezența eshatologică a lui Dumnezeu). Dar economia sacramentală nu ne trimite spre moartea noastră decât arătând că, într-un anume fel, suntem deja părtașii unei durate al cărei secret nu este moartea noastră. Putem oare exista în același timp dincoace și dincolo de moartea noastră? Mutată din funcția ei de arbitru al sensului, moartea nu este transfigurată la Paște. Noi nu mai existăm pentru ea, dar nici fără ea. Ea rămâne cu neputință de uitat, și liturghiile noastre nu dau anticiparea unei parusii decât amintindu-ne și faptul că ele sunt un mod de a locui lumea și timpul. Ea nu mai este însă nici sfârșitul, nici împlinirea. În fața ei, conștiința credincioasă nu se bucură desigur de nici un privilegiu existențial. Făgăduința unei veșnicii nu va șterge niciodată gravitatea morții. Rămâne faptul că experiența sacramentală sau eclezială ne oferă locul precis în care să înțelegem moartea într-adevăr — și că ea este aici și ceea ce am transgresat deja, fiindcă realitățile definitive ne sunt deja date în timpul prepascal al credinței. Nu ne putem cu adevărat distrage de la moartea noastră pentru a

ne bucura de prezența care ne este dată. Pe de altă parte, această prezență mărturisește ea însăși modul provizoriu în care ne este dată: sacramentul manifestă în același timp ceea ce este un dincolo și un dincoace al morții, structura sa fundamentală este pascală și preeshatologică. Dar în provizoriu, el suscită realitatea definitivă a Bisericii. Trebuie, așadar, să convenim că ființarea-noastră-spre-moarte este aici negată tot atât cât este și confirmată. Aceasta nu alterează cu nimic facticitatea noastră. Dar precizează un mod în care ființa noastră depășește, prin vocație, ființarea-noastră-în-lume.

Filialitatea ne poate oferi atunci figura unei conștiințe capabilă să locuiască lumea la un mod prepascal, fără resemnare, dar fără să se prevaleze de un drept la o altă eshatologie decât moartea. Paradoxul vrea ca noi să nu fim astăzi în posesie definitivă de ceea ce suntem, vrea ca nonposesia să fie trăsătura exactă a identității noastre. Despre noi înșine și de noi înșine nu putem răspunde până la capăt. Ar fi de o greșeală grosolană de *gramatică* teologică să ne credem deținătorii unei respingeri a morții noastre. Logica proiectului și a împroprierii se sparge de moarte ca de ultimul cuvânt al unei deposedări. Moartea mea nu este a mea. Nimeni nu se va substitui (poate) mie pentru a o înfrunta. Dar așa cum nu sunt aici și acum proprietarul ființei mele și al devenirii mele, nu voi fi nici în ceasul morții mele. Atunci când abordăm hotarul lumii și al Împărăției, Absolutul nu ne este dator decât cu făgăduințele pe care ni le-a făcut. Rațiunile făgăduinței și ale speranței transsemnifică prezentul: crucea lui Hristos interpretează moartea, și învierea lui Hristos interpretează patima Sa. Dar credința și speranța nu transsubstanțiază moartea noastră.

93 Noi elemente ale unei critici a ființării-în-lume

S-a spus (§ 58) că omul e în lume cel care transgresează măsurile ființării-sale-în-lume. Această transgresare trebuie

să ne apară de acum înainte cu mai multă claritate. Totalitatea euharistică a Bisericii constituie locul hermeneutic al experienței creștine (§ 88); și acest loc, în care nu se adună nici un lucru sfânt care să fie indigen în lume, nu întreține cu lumea nici o relație de apartenență (cu excepția apartenenței ontice); Împărăția poate fi prezentă în lume, poate fi reprezentată aici, dar e esențial diferită de aceasta. Moartea e însă de neuitat, și constituie indiciul fără echivoc al ființării-noastre-în-lume. În timpul care ne conduce spre moarte, cum să afirmăm deci că legătura noastră cu lumea ar putea fi desfăcută, sau că mundanitatea noastră ar fi doar suprafața ființei noastre? Vom răspunde remarcând un paradox fecund al eshatologiei care ține de ceea ce am putea numi o unitate dialectică a lui aici și dincolo. Dacă prima sarcină a filozofiei „pur raționale", după Schelling, este de a pune în lucrare prima cerere din „Tatăl nostru": „Sfințească-se numele Tău"[19], prima sarcină a experienței creștine e cu siguranță de a o enunța pe a doua: „Vină Împărăția Ta". Dar, așa cum atunci când ne interesăm de el Absolutul stă deja între moartea noastră și noi (§ 48), tot așa dincoace de moarte nu este exclusiv împărăția morții. Am spus că jocul liturgic nu este un divertisment la care Absolutul ne-ar permite să luăm parte; ne amintim aici de o moarte, de moartea umană a lui Dumnezeu; și gravitatea propriei noastre morți n-ar putea să fie, așadar, absentă din aceasta. Dar chiar dacă frontiera Bisericii „văzute" și a Bisericii „nevă-

[19] „În ebraică, «a sfinți» nu vrea să spună la origine nimic altceva decât a pune deoparte, ceea ce arată a doua poruncă: Sfințește ziua sâmbetei!, adică trateaz-o ca pe o zi aparte de celelalte și care n-are nimic în comun cu ele. Știința deci, care nu se ocupă de nimic altceva decât cu eliminarea oricărui lucru material și potențial pe care gândirea nemijlocită îl asociază cu primul concept de Dumnezeu, conceput ca ființă generală, pentru ca Dumnezeu să poată fi cunoscut în puritatea ființei Lui — se poate ca această știință să execute și să împlinească cu adevărat în domeniul gândirii a doua cerere din «Tatăl nostru»: «Sfințească-se — *agiastheto* = *choristheto* — numele Tău!»" (*Philosophie der Mythologie*, lecția 16, reed., Darmstadt, 1976, p. 373).

zute" trece şi prin moartea noastră, ceea ce este dincolo de moarte constituie instanţa plecând de la care sunt interpretabile liturghiile noastre, ele mimează parusia. Acel dincolo nu se rezolvă desigur, în liturghiile noastre, într-un dincoace umplut cu tot sensul şi cu toată prezenţa, aşa încât în ciuda morţii noastre *eschaton*-ul să fie realizat aici şi acum. Dar nici acest dincoace nu mai e domeniul unei Bisericii căreia i-ar reveni faptul de a nu fi niciodată decât o realitate provizorie. Acest dincoace participă deja la logica lui dincolo; dincolo străluceşte deja în dincoace; lumea şi moartea îşi pierd, aşadar, centralitatea lor hermeneutică.

„Unde sunt?" Nu există răspuns teologic simplu la această întrebare, nici poate un mod simplu de a o pune. În lipsă de ceva mai bun, să propunem o convenţie terminologică: vom spune despre om că este *în* lume, dar că el nu este *pentru* lume, adică nu îi aparţine. Că inerenţa noastră *în* lume nu e deloc o *locuire*, un „a fi acasă", este de acord şi Filozoful însuşi (în acest caz Heidegger): „Neaflarea-acasă (*das Un-zuhause*) trebuie concepută existenţial-ontologic ca fiind fenomenul cel mai originar"[20] Negând faptul că am fi (teologic) *pentru* lume, nu vom nega că suntem aici în mod ontic, nici că accesul nostru la fiinţă este o funcţie a fiinţării-noastre-în-lume. Dar aşa cum sinele însuşi ne apare ca o problemă eshatologică, tot aşa chestiunea „locului" nostru pune şi ea în joc raţiunile eshatologice. Ea nu recurge la ele ca la o raţionalitate sau o suprarraţionalitate absolut alta, şi la legi care ar guverna un dincolo despre care n-am putea vorbi decât apofatic — dimpotrivă, ea face apel la ceea ce constituie deja un focar de experienţă paradoxal, dar înzestrat cu o evidenţă proprie. Limitele liturghiilor noastre nu sunt desigur limitele oricărei experienţe, sau ale oricărei semnificaţii, preeshatologice, ele nu sunt limitele Împărăţiei în lume. Liturghia deschide totuşi câmpul exemplar al unei temporalităţi care contrazice timpul

[20] *Sein und Zeit*, ed. Niemeyer, p. 189.

desfăşurat ca locuire a lumii. (Şi dacă există alte conduite umane — bună voinţa morală, în primul rând — decât jocul liturgic pentru a face aluzie la Împărăţia lui Dumnezeu, se cuvine poate, s-a spus (§ 51), să le recunoaştem un caracter liturgic într-un mod care nu este numai verbal: caracterul a ceea ce, prin esenţă, se face înaintea feţei lui Dumnezeu.) Chestiunea patriei noastre e o chestiune eshatologică. Dar de aici nu urmează că am fi fără loc în lume: Biserica e deja prezentă în locul dincoace de moarte, şi pentru moment *aparţinem* Bisericii.

Ne putem întreba atunci dacă locul celei mai înalte transgresiuni, cea în care omul se absolvă în mod radical de orice fiinţare-în-lume, nu este confruntarea sa cu prezenţa euharistică. Sacramentul, s-a spus, ratifică şi dovedeşte fiinţarea-noastră-în-lume. Dar prezenţa pe care o mediază ne autorizează să fim în lume cei pe care nici un interes ontic şi ontologic nu-i mai guvernează, şi pe care mundanitatea lor încetează să-i definească. Nu trebuie să ne grăbim să afirmăm că de fapt credinciosul există mai puţin în lume decât există înainte lui Dumnezeu. Nu mai trebuie să ne grăbim să credem că modurile mundane ale temporalizării (enstază, grijă, *memoria sui* etc.) abolesc timpul unui rit, sau al unei adoraţii, în beneficiul unui prezent care să fie extază pură şi inaugurare a unei relaţii în care este făgăduit un viitor veşnic. Nu este posibil nici să ignorăm această propunere. Încrucişarea euharistică a memoriei şi speranţei se realizează la o profunzime care nu este nici ontică, nici ontologică, în darul unei prezenţe care nu este nici ontică, nici ontologică. Ea pune deci lumea între paranteze — cu singura excepţie a conştiinţei. Şi s-ar putea chiar spune că pune între paranteze atotprezenţa, ubicuitatea lui Dumnezeu care susţin lumea în fiinţa ei, pentru a-l repune pe om — spaţiu al unui act de prezenţă pe care el o instituie — în proximitatea eshatologică a Absolutului în Iisus din Nazaret. Dumnezeu mă interesează plecând de la faptele şi spusele înalte de care îmi aduc aminte şi plecând de la darul pre-

zenței pe care lumea o adăpostește ca pe ceva de care nu ne permite la modul absolut să dăm seama. Exercițiul pur al acestui interes e tocmai excesul ființei noastre asupra ființării-noastre-în-lume.

94 VIOLENȚĂ ȘI ESHATOLOGIE

Nu ne reclamăm nepedepsiți de la *eschaton* și de la liturghiile care anticipează între timpuri o parusie. Desigur acestea nu sunt un divertisment ci o diversiune. Iar diversiunea (a cărei inițiativă de altfel nu o luăm noi) nu ne atrage într-o lume de dincolo, ci deține condițiile în care să interpretăm — și când e cazul — să transformăm lumea. Liturghia dovedește ireductibilitatea ființei noastre la ființarea-noastră-în-lume și jocul ei pune în joc înscrierea noastră în lume. — *Dar acest exces constituie modul nostru cel mai just de a locui lumea, și nu un mod de a fugi de ea.* Putem și trebuie să răspundem atunci oricărei contestări a rațiunii liturgice. Participarea noastră la jocul memoriei și al speranței ne-ar face oare surzi la strigătele nefericiților? Și luând distanță în raport cu lumea, nu risc să cad în imoralitate? Trăsătura primară a mundanității noastre este poate acel a-nu-fi-acasă, *Un-zuhause*, heideggerian: nu avem alt loc decât lumea, spune Filozoful, și totuși nu suntem aici cu adevărat acasă. Nu putem totuși să ne sustragem de la ceea ce pretinde de la noi simplul fapt de a fi aici, întrucât noi suntem cei care dețin în aceasta rațiunea și conștiința (morală), și care se întreabă ce viață merită să fie trăită, care viață este cea bună. În fața violențelor continue ale istoriei nu ne putem refugia prea repede în eshatologie. Și dacă lumea este ceea ce putem pune între paranteze, aducem în ea responsabilitatea binelui, iar atunci când exercităm această responsabilitate dăm dovada umanității noastre. Am tematizat drept „timp vid" istoria care-și urmează cursul după Cincizecime (§ 71). Ea nu mai e grea de nici un secret teologic, noi nu mai trebuie să veghem în ea la nașterea

unei „lumi noi", şi suntem veniţi târziu în ea, după ce Absolutul şi-a spus ultimul cuvânt. Nu prezenţa noastră în lumea prezentă, ci adunarea în memorie a raţiunilor speranţei balizează câmpul fiinţei noastre în lume. Dar timpul vid pe care îl învestesc ele nu este totuşi un timp în care doar Sfintele Taine ar avea sarcina de a ne da o prezenţă al cărei garant este Absolutul: căci, în lipsa unui Dumnezeu căruia să-i percepem faţa umană, nu lipsesc feţe pentru a ne adresa aici şi acum cereri urgente. Sacramentul expune la mediere. Memoria e o întârziere. Imediateţea nu este însă lipsită de sens teologic. Într-adevăr, binele trebuie să-l vrem fără întârziere. Pe de altă parte, etica ştie şi ea să ceară o eshatologie: şi pentru ea, opera sa nu este cu adevărat pe măsura timpului de care dispune în lume, nici pe măsura unui om pe care nu l-ar ajuta harul lui Dumnezeu. În orice caz, faţă de raţiunea liturgică, ea constituie o instanţă critică privilegiată. Amoralismul pios e probabil cel mai odios. În faţa brutalităţilor şi conflictelor care fac istoria, trebuie să consimţim la o evidenţă primă: nimeni nu-şi aminteşte de Dumnezeul prezent în Iisus Hristos fără a fi recondus de bucuriile sale preeshatologice la responsabilităţile sale istorice. — Sau, dacă vrem, nimeni nu poate participa la logica diversiunii care este cea a memoriei şi a sacramentului, fără a învăţa de aici că aproapele său posedă şi el o demnitate sacramentală analogă. Etica poartă prin definiţie marca *eschaton*-ului de îndată ce e vorba de a voi binele în mod radical (§ 23). Ipoteza filozofică a unei eshatologii a conştiinţei morale se ascute de îndată ce „primejdioasa amintire a lui Iisus" ne propune ideea unui timp, deci a unei vieţi, trăită aşa cum Absolutul însuşi a trăit timpul său şi viaţa sa de om. Într-adevăr, în filialitate, negrijă, deposedare şi mergere spre cruce nu putem discerne moduri profunde ale unei temporalităţi hristice fără a admite că, dacă timpul e forma vieţii morale, *imitatio (temporis) Christi* trebuie să fie ultimul cuvânt al temporalităţii noastre. Aceasta pune probleme hermeneutice pe care nu trebuie să le tratăm aici. Ne e

de ajuns poate că în ordinea nemijlocirii (cea în care prezență și prezent se echivalează) aproapele ne apare ca locotenent al Absolutului în lume. Timpul nostru va intra în analogie cu timpul uman al lui Dumnezeu, și deci cu eternitatea divină cu o condiție foarte precisă: dacă acceptăm să existăm preeshatologic în slujba „liturgică" a lui Dumnezeu și a aproapelui nostru.

95 Dincolo de aporii

Moartea noastră, să o spunem, nu este a noastră. La câteva versuri după cele pe care le-am citat mai sus în § 24, Rilke continuă:

> „Denn dieses macht das Sterben fremd und schwer,
> dass es nicht *unser* Tod ist; einer der
> uns endlich nimmt, nur weil wir keinen reifen.
> Drum geht ein Sturm, uns alle abzustreifen"[21].

Or de acum înțelegem mai bine de ce până în ceasul morții nonposesiunea poate rezolva aporiile timpului. Frontiera care separă pe dincoace de dincolo nu trece cu adevărat prin moartea noastră: așa cum Dumnezeu a știut să-și dea timp pentru om, tot așa *eschaton*-ul are și el un loc în lume — moartea mea nu stă cu totul între realitățile ultime și mine. Moartea mea nu interpretează ceea ce sunt în ultimă instanță; dimpotrivă, ea trebuie să fie interpretată de crucea care interpretează ea însăși învierea. Ea ne definește desigur așa cum ne definește lumea. Dar dacă suntem în lume cei pentru care lumea nu este casă, ci locuire provizorie, în timpul care ne conduce la moarte, suntem și destinatarii unei făgăduințe vrednice de credință. Există deci oare în umbra morții sau în lumina Paștelui? Lumea nu

[21] *Sämtliche Werke*, I, op. cit., p. 348. [„Că asta face moartea grea, străină, / că nu e moartea noastră ce grăbit / ne ia, pentru că n-o am pârguit, / deci vine-un vânt și scutură grădina" (Rainer Maria Rilke, *Poeme*, în tălmăcirea lui Mircea Vulcănescu, Ed. Paideia, București, 1991, p. 75).]

este elementul esențial al afirmației, nici cel al negației, ci acela al întrebării. „Marca întrebare" pe care omul o reprezintă pentru el însuși rămâne deschisă în clarobscurul lumii, în care doar evenimentul Paștelui verifică făgăduința care ne-a fost făcută. Sensul ontologic al ființei noastre și al timpului nostru nu este o facticitate. El trebuie câștigat împotriva semnificațiilor mai mult sau altfel evidente. Având acces aici, nu pentru aceasta vom exista definitiv. Cu siguranță putem face o operă definitivă: putem face binele, putem crea frumosul. Putem chiar lăsa să se nască în noi moduri de a fi care să fie valabil definitiv: sfântul acceptă să existe după chipul lui Dumnezeu, și existența după chipul lui Dumnezeu n-ar putea avea un sens doar provizoriu. Operele noastre împiedică faptul că nu suntem la dispoziția noastră înșine și că, întrucât o promisiune este țesutul teologic a ceea ce suntem, n-am putea percepe din noi înșine decât ceea ce trece. Desfășurarea extatică a prezentului ca memorie și ca speranță risipește umbra adusă de moartea noastră. Noi nu suntem fără Dumnezeu fără timp. Ci existăm într-un mod prepascal. Dați la origine nouă înșine, sperăm să fim redați nouă înșine, dincolo de cea mai înaltă negație care ne poate lovi. Existăm la modul începutului și visăm să existăm în plenitudine. Experiența eclezială și sacramentală ne oferă astăzi schița unei atari plenitudini. *Eschaton*-ul se arcuiește deasupra timpului istoriei, dar dominația realităților definitive e deja sensibilă în istorie sau la marginile (ecleziale, sacramentale) ale istoriei. În centrul exact al experienței creștine, anamneza euharistică ne revelează care e distanța dintre prezența sacramentală și parusie. A spera înseamnă a aștepta. Nu știm nici ziua, nici ceasul. Dar până în ceasul morții noastre, putem veghea și ne putem ruga.

Biblioteca Centrală Universitară
TIMIȘOARA
"EUGEN TODORAN"

Cuprins

Notă preliminară 5

Partea I

Spiritul în aporia timpului

1 Prezent şi prezenţă 9
2 Temporalizarea 11
3 Constituirea timpului, activitate şi pasivitate 14
4 Timp şi corp 15
5 Corpul şi moartea . 17
6 Viitorul 20
7 Lumea ca loc al spiritului . 22
8 Preocuparea, grija 23
9 Memorie şi proiect 26
10 Fiinţa şi orizontul timpului 29
11 Continuitatea ego-ului în discontinuitatea timpului 32
12 Libertate şi temporalitate 34
13 Spiritul muritor în timpul său 36
14 Amânarea . . 39
15 Divertismentul 41
16 Moarte şi neîmplinire 43
17 Cunoaştere şi reculegere 46
18 Experienţă şi viitor 47

19 Experienţa matinală 48
20 Neposesia de sine 50
21 A fi şi mod de a fi 53
22 Ontologia şi fundamentul 56
23 Căutarea infinită: atotalitatea 58
24 Moartea şi celălalt 61
25 „Homo homine major" 65
26 O nefericire a conştiinţei 67
27 Corporalitate şi libertate . 69
28 Extazul 72
29 Miza şi condiţia 74
30 Aporia timpului 76

Partea a II-a

Timpul între creaţie şi lume

31 O teză despre conţinutul cunoaşterii teologice 81
32 Paştele: umbră a morţii şi lumină a vieţii 83
33 Timpul în afara lumii, corpul în afara lumii 86
34 „Analogia entis concreta" 88
35 „Analogia temporis et aeternitatis" 89
36 Originea ca interpretă a realităţilor originare 92
37 Creaţie şi hristologie ca interprete ale umanităţii omului 93
38 Creaţia ca orizont hermeneutic al oricărei hristologii a timpului 95
39 Creaţia ca legământ 97
40 Timpul omului la distanţă de Dumnezeu 98
41 Creaţie/lume: „distinctio realis" 101
42 „Kosmos", „bios", „thanatos": istoria 104
43 Statutul teologic al facticităţii 107
44 Despre nelinişte 110
45 Grija reizbucnind peste nelinişte 112
46 Aporia teologică a temporalităţii 115
47 Moartea mea între Dumnezeu şi mine 117
48 Dumnezeu între moartea mea şi mine 119

49 Eternitatea gândită pornind de la timp: inadecvarea modelelor 121
50 Perenitatea spiritului plecând de la dar şi ca dar 124
51 Legea, şi încă o dată prezentul 127
52 Primele elemente ale unei critici teologice a grijii 130
53 Vocaţia: omul expus cuvântului 132
54 Făgăduinţă şi neîmplinire 135
55 Sensul eshatologic al ipseităţii 138
56 Sensul hristologic al „eschaton"-ului 140
57 Fiinţarea-în-lume şi autenticitatea 141
58 Acrobatul 144
59 Prezentul şi prezenţa pentru origine 147
60 Teologicul incoaţiei: legământul ca istoricitate fundamentală a prezenţei lui Dumnezeu 149
61 Niciodată definitivul fără provizoriu 151
62 Niciodată provizoriul fără definitiv 152
63 Sensul teologic al timpului şi topica încovoierii 155
64 Ambiguitatea primă (pentru mine) 158
65 Sensul şi timpul regăsite 160

Partea a III-a

Între memorie şi speranţă

66 „Memorabilis Deus" 167
67 Dincolo de imanenţă 171
68 Memoria ca intersubiectivitate 175
69 Nefericirea şi fericirea memoriei 176
70 Constituirea teologică a istorialităţii 179
71 Amânările parusiei 183
72 Existenţă şi istorie 186
73 Demesianizarea timpului 190
74 Eu în afara mea: sens hristologic al experienţei 195
75 Conştiinţă şi misiune 200
76 Neştiinţa mesianică 203
77 Urgenţa, negrija şi bucuria 206
78 Deposedare mesianică 210

79 Dumnezeu şi moartea sa, relaţia în abolirea relaţiei 213
80 „Analogia entis" concretă şi temporalitatea preeshatologică a lui Dumnezeu 218
81 Memoria ca speranţă 220
82 Prezentul în istoria împlinită 222
83 Timp şi dar 224
84 Spaţiul eclezial al memoriei 226
85 Proximitatea şi limita 228
86 Istorie şi spirit 231
87 Istorie şi sacrament 234
88 Istorie şi euharistie 236
89 Temporalitate şi eshatologie (reluare) 239
90 De la voinţa de putere la filialitate 241
91 Filialitate şi negrijă, noi elemente ale unei critici teologice a grijii 244
92 De la fiinţa-spre-moarte la orizontul crucii 246
93 Noi elemente ale unei critici a fiinţării-în-lume 249
94 Violenţă şi eshatologie 253
95 Dincolo de aporii 255

Editura DEISIS

În colecţia

Philosophia christiana

au mai apărut:

MICHEL HENRY
Eu sunt Adevărul
Pentru o filozofie a creştinismului (2000)

JEAN-LUC MARION
Crucea vizibilului
Tablou, televiziune, icoană — o privire fenomenologică (2000)

JEAN-YVES LACOSTE
Experienţă şi Absolut
Pentru o fenomenologie liturgică a umanităţii omului (2001)

JEAN-LUC MARION
În plus
Studii asupra fenomenelor saturate (2003)

MICHEL HENRY
Întrupare
O filozofie a trupului (2003)

JEAN-LUC MARION
Fiind dat
O fenomenologie a donaţiei (2003)

JEAN-LUC MARION
Fenomenul erosului
Şase meditaţii (2004)

MICHEL HENRY
Cuvintele lui Hristos (2004)

Realitate neliniştitoare pentru conştiinţa umană şi preocupare filozofică fundamentală pentru gândirea filozofică de la Plotin la Heidegger, timpul este pentru om indiciul unei prezenţe în lume, presupune o conştiinţă şi o corporalitate dar şi o moarte ca măsură a finitudinii, libertăţii şi responsabilităţii sale, asigurând astfel premisele gândirii fiinţei şi umanităţii omului.

Timpul pune în joc în mod fundamental atât spiritul, cât şi existenţa. Aporiile conştiinţei spirituale a omului ca fiinţă corporală spre moarte dar şi spre Dumnezeu revelează timpul prins între moarte şi înviere, lume şi creaţie, memorie dar şi speranţă. Intrarea Absolutului în orizontul timpului prin Iisus Hristos înseamnă însă instituirea pascală a unei temporalităţi scoase din orizontul circular al fiinţării spre moarte.

Veritabilă cheie hermeneutică pentru înţelegerea timpului, hristologia pascală e indisociabilă de teologia creaţiei şi a legământului instituit între Dumnezeu, om şi lume. Ea oferă totodată şansa unei soluţii teologice la problema insolubilă filozofic a fiinţării-în-lume ca fiinţare-spre-moarte. Devenind fiinţare-spre-Dumnezeu în experienţa sacramentală, euharistică, timpul încetează să mai fie un mod al finitudinii şi al grijii şi devine o făgăduinţă a Împărăţiei.

Prin investigaţia de excepţie întreprinsă asupra timpului, Jean-Yves Lacoste reuşeşte o fenomenologie teologică a umanului şi a istoriei mântuirii sale, deschizându-i acestuia orizontul speranţei.

Născut în 1953, absolvent al Şcolii Normale Superioare, doctor în filozofie şi teologie, Jean-Yves Lacoste este — alături de M. Henry, J.-L. Marion, şi J.-L. Chrétien — unul din cei mai remarcabili filozofi francezi creştini contemporani. Autor al volumelor: *Notes sur le temps* (1990), tradusă aici, *Expérience et Absolu* (1994), deja apărută în traducere românească, şi *Le monde et l'absence de l'œuvre* (2000), şi coautor al monumentalului *Dictionnaire critique de théologie* (1998).

ISBN 973-7859-10-3